PETER BERGER
Fundador do *Institute of Culture, Religion, and World Affairs*, da Boston University

ANTON ZIJDERVELD
Autor de *Reality in a looking glass*

EM FAVOR DA DÚVIDA

COMO TER CONVICÇÕES SEM SE TORNAR UM FANÁTICO

EM FAVOR DA DÚVIDA

COMO TER

CONVICÇÕES SEM

SE TORNAR UM

FANÁTICO

ELSEVIER

Tradução
Cristina Yamagami

CAMPUS

Do original: *In Praise of Doubt*
Tradução autorizada do idioma inglês da edição publicada por HarperOne

Copidesque: Shirley Lima da Silva Braz
Revisão Edna Cavalcanti e Roberta Borges
Editoração Eletrônica: Estúdio Castellani

Elsevier Editora Ltda.
Conhecimento sem Fronteiras
Rua Sete de Setembro, 111 – 16º andar
20050-006 – Centro – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Rua Quintana, 753 – 8º andar
04569-011 – Brooklin – São Paulo – SP – Brasil

Serviço de Atendimento ao Cliente
0800-0265340
sac@elsevier.com.br

ISBN 978-85-352-5551-5
Edição original: ISBN: 978-0-06-177817-9

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

B435e Berger, Peter L., 1929-
Em favor da dúvida [recurso eletrônico]: como ter convicções sem se tornar fanático / Peter L. Berger, Anton C. Zijderveld , tradutor Cristina Yamagami. – Rio de Janeiro : Elsevier, 2012.
recurso digital

Tradução de: In praise of doubt
Formato: PDF
Requisitos do sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
ISBN 978-85-352-5551-5 (recurso eletrônico)

1. Crença e dúvida. 2. Certeza. 3. Livros eletrônicos. I. Zijderveld, Anton C., 1937-. II. Título.

11-7825. CDD: 121.63
CDU: 165.413

Wenn wir die Zweifel nicht haetten,

Wo waere dann frohe Gewissheit?

Se não tivéssemos as dúvidas, Onde, então, haveria uma certeza jubilante?

Goethe

AGRADECIMENTOS

A ideia deste livro teve origem em um projeto do Institute of Culture, Religion, and World Affairs da Boston University, na ocasião

dirigido por Peter Berger, hoje pesquisador sênior. Intitulamos

o projeto "Entre o relativismo e o fundamentalismo". Um grupo internacional de trabalho, constituído de estudiosos americanos e europeus

da religião, buscou delinear esse "posicionamento moderado" dos pontos

de vista de diferentes tradições cristãs e judaicas. Os artigos resultantes

desse projeto serão publicados separadamente. Apesar de o projeto limitar-se aos aspectos religiosos da dicotomia relativismo/fundamentalismo,

os participantes logo perceberam a existência de importantes implicações

morais e políticas. Mais especificamente, apesar de os participantes do

projeto em geral concordarem que a fé religiosa é capaz de conciliar a

dúvida - em outras palavras, que é possível ter fé na ausência de certeza -,

eles reconheceram que as pessoas podem e de fato fazem julgamentos

morais com alto grau de certeza, julgamentos que, com frequência, levam a consequências políticas. Mas como a incerteza religiosa coexiste

com a certeza moral? Essa questão se estende além do escopo do projeto inicial, de forma que Berger decidiu escrever um livro para explorar tanto

os aspectos religiosos quanto os morais/políticos de um "posicionamento

moderado". Ele convidou Anton Zijderveld, que não participou do grupo

de trabalho, para escrever o livro em coautoria, por desejar desenvolver o

tema com uma pessoa que tivesse maior expertise filosófica. (Zijderveld é doutor tanto em Sociologia quanto em Filosofia.) A colaboração, que envolveu a elaboração em conjunto de cada capítulo, foi ao mesmo tempo produtiva e prazerosa.

Os autores gostariam de expressar sua profunda gratidão a David Kiersznowski, que, generosamente, financiou o projeto original, além de possibilitar que os dois autores se reunissem e trabalhassem juntos no livro, uma vez em Amsterdã e uma vez em Boston.

SUMÁRIO

1.
OS MUITOS DEUSES DA MODERNIDADE

Pouco antes do despontar do século XX, em tom de apaixonada convicção, Nietzsche proclamou a morte de Deus. Hoje em dia, pouco mais de 100 anos depois, essa profecia nos parece pouco plausível. Se Deus existe ou não na realidade cósmica é uma questão completamente diferente. E essa questão não pode ser respondida pelas ciências empíricas: Deus não pode ser o objeto de um experimento. Mas, na realidade empiricamente acessível da vida humana hoje, temos uma verdadeira abundância de deuses competindo pela atenção e a lealdade das pessoas. Nietzsche acreditava estar testemunhando o início da era do ateísmo. Entretanto, mais parece que o século XXI é marcado pelo politeísmo. É como se os muitos deuses da Antiguidade tivessem voltado para se vingar.

Os pensadores mais radicais do Iluminismo, particularmente na França, previram a morte da religião em um espírito de jubilosa expectativa. A religião era percebida como uma grande ilusão, que deu origem não apenas a uma profusão de superstições, como também às mais monstruosas atrocidades. As guerras religiosas que se seguiram à dissidência protestante na Europa confirmam claramente essa visão. Dessa forma, o clamor de Voltaire, "Destruam a infâmia!", se aplicava não apenas à igreja católica - pela experiência do próprio Voltaire, a mãe de todas as atrocidades -, mas também à religião em geral. Os protestantes continuaram a executar hereges e queimar bruxas em fogueiras com o mesmo entusiasmo que seus adversários católicos. E também não era possível encontrar tradições religiosas mais "agradáveis" fora do mundo cristão dividido.

O instrumento que deveria destruir a religião era, naturalmente, a razão. À luz fria da razão, as ilusões da religião se dissipariam. Essa expectativa foi simbolizada de modo dramático quando os revolucionários franceses consagraram a deusa da razão na Igreja de la Madeleine em Paris. Essa fé do Iluminismo não se dissipou com a Revolução Francesa. Com efeito, em versões diferentes, ela se mantém até os dias de hoje. No século XIX, essa crença se fundamentou particularmente na ciência. Acreditavase que a razão encontraria uma

metodologia infalível para compreender o mundo e, em última instância, criar uma ordem social moralmente superior. Em outras palavras, a filosofia do Iluminismo se transformou em ciência empirista. O profeta dessa transformação foi Auguste Cocote, cuja ideologia do positivismo teve enorme influência sobre a intelectualidade progressista não só na Europa, como também em outras partes do mundo (com destaque para a América Latina, onde a bandeira brasileira ainda é adornada com o slogan comtesco "ordem e progresso"). Não por acaso a nova ciência da sociologia foi inventada por Cocote.

À medida que essa ciência se desenvolvia, ela se desviava cada vez mais do que Cocote tinha em mente. Ela passou a se ver cada vez mais não como um sistema filosófico, mas como uma ciência baseada em evidências empíricas e sujeita à refutação empírica. Três pensadores são mais comumente vistos como os fundadores da sociologia moderna: Karl Marx, Emile Durkheim e Max Weber. As diferenças entre os três são enormes. Mas, no que se refere à religião, cada um deles, embora motivados por diferentes razões, acreditava que a modernidade levava a constante declínio. Marx e Durkheim, ambos filhos do Iluminismo, receberam de braços abertos o suposto avanço da modernidade. Weber, por outro lado, o contemplava com melancólica resignação.

Na sociologia da religião, à medida que se desenvolvia no século XX, essa associação da modernidade com o declínio da religião passou a ser conhecida como "teoria da secularização". Essa teoria propunha que a modernidade, tanto devido à disseminação do conhecimento científico quanto devido ao desgaste das bases sociais da fé religiosa provocado pelas instituições modernas, levaria necessariamente à secularização (vista como o declínio progressivo da religião na sociedade e na mente das pessoas). Essa visão não se fundamentava em alguma rejeição filosófica da religião, mas sim em vários dados empíricos que pareciam sustentá-la. (É importante notar que muitos desses dados vieram da Europa.) É necessário salientar que essa teoria era "livre de valor" (para utilizar um termo weberiano). Em outras palavras, poderia ser mantida tanto por aqueles que a aceitavam quanto pelos que a criticavam. Assim, inúmeros teólogos cristãos do século XX se mostravam insatisfeitos com esse suposto processo de secularização, mas o viam como um fato cientificamente fundamentado ao qual tanto as igrejas quanto os fiéis deveriam conformar-se. Alguns teólogos chegaram a encontrar maneiras de aceitar esse processo (como os defensores da "teologia da morte de Deus", que esteve em voga durante um breve período nos anos 1960 - um maravilhoso caso de "homem mordendo o cachorro").

►UAL É A SITUAÇÃO ATUAL DA SECULARIZAÇÃO NO MUNDO?

É justo dizer que a teoria da secularização foi enormemente refutada pelos eventos das décadas que se seguiram à Segunda Guerra Mundial (o que, é claro, explica por que a maioria dos sociólogos da religião, com muitos poucos baluartes restantes, mudou de ideia em relação à teoria). Ao analisar o mundo contemporâneo, não é a secularização que se vê, mas sim uma enorme explosão de exaltados movimentos religiosos. Por motivos óbvios, o que mais tem chamado a atenção é o ressurgimento do islamismo. Mas os defensores militantes da guerra santa, que mais atraem a atenção, constituem apenas um pequeno (apesar de bastante preocupante) componente de um fenômeno muito mais amplo. Por todo o mundo muçulmano - da África do Norte ao sudeste da Ásia, bem como na diáspora muçulmana no Ocidente -, milhões de pessoas recorrem ao islamismo em busca de orientação e sentido para a vida. E a maior parte desse fenômeno tem pouca relação com a política.

E possível argumentar que uma mudança ainda mais espetacular tenha sido a expansão global do protestantismo evangélico, especialmente em sua versão pentecostal. Em 1906, houve um movimento de renovação em Los Angeles - conhecido como Azusa Street Revival -, liderado por um carismático pastor negro cujos sermões inflamados rapidamente criaram uma congregação inter-racial. Logo os membros dessa congregação começaram a "falar em línguas" (uma característica definidora do pentecostalismo). À medida que os missionários de Azusa se espalharam pelos Estados Unidos e em outros países, o pentecostalismo deu origem a inúmeras denominações americanas. Mas a expansão mais acentuada do pentecostalismo global ocorreu após a Segunda Guerra Mundial - na América Latina, na África e em várias regiões da Ásia. Hoje em dia, estima-se que o número de crentes pentecostais chegue a 400 milhões no mundo todo. Isso, sem dúvida, marca o crescimento mais rápido de qualquer movimento religioso da história. Além do crescimento das igrejas pentecostais, também há o fenômeno que foi chamado de "pentecostalização" - isto é, o crescimento de práticas carismáticas como "falar em línguas", cura e outros "dons do espírito" em várias igrejas protestantes e até católicas. E o pentecostalismo não é a única forma de protestantismo evangélico que vem se espalhando pelo mundo. Estima-se que o número de missionários evangélicos ativos ao redor do mundo seja de cerca de 100 mil - muitos provenientes dos Estados Unidos, mas outros da América Latina, África, Coreia do Sul e outras partes do mundo. Também há a categoria mais ampla de "protestantismo popular" - isto é, grupos que não são comumente vistos como protestantes, mas cujas características religiosas e sociais sugerem influências protestantes. O mais bem-sucedido desses grupos são os mórmons, que

também cresceram rapidamente em muitos países em desenvolvimento ao redor do mundo.

A igreja católica (que pode ser considerada a mais antiga instituição global), apertada em sua sede na Europa, prossegue saudável em outras partes do mundo. O mesmo pode ser dito de algumas das igrejas originadas com a Reforma - com destaque para a comunhão anglicana, que foi gravemente marginalizada na Inglaterra, mas continua forte na África. As igrejas ortodoxas orientais, depois de anos de perseguição pelos regimes comunistas, também têm passado por grande revitalização, especialmente na Rússia.

Na verdade, o mesmo pode ser dito de outra importante tradição religiosa. O judaísmo ortodoxo tem crescido nos Estados Unidos e em Israel. Temos testemunhado também a renovação do hinduísmo, questionando a definição secular do Estado indiano. E há fortes movimentos de revitalização budista, com alguns desses movimentos envolvidos em iniciativas missionárias em países ocidentais. O Japão testemunhou inúmeros poderosos movimentos religiosos, com alguns oferecendo sínteses do budismo, cristianismo e xintoísmo. O confucianismo, ao mesmo tempo um sistema religioso e ético, tem sido revitalizado na China e nas regiões de diáspora chinesa.

Há duas exceções a esse cenário de um mundo furiosamente religioso. Uma delas é geográfica: a Europa Ocidental e Central, a única região importante do mundo em que a teoria da secularização parece plausível. A outra é sociológica: uma classe com poucos membros porém bastante influente de intelectuais que de fato representam a secularização global. Não é propósito deste livro explorar as razões para essas exceções. No entanto, para evitar generalizações superficiais, precisamos salientar que os dois casos são bastante complexos. Apesar do grande declínio da religiosidade relacionada à Igreja na Europa Ocidental (tanto entre católicos quanto entre protestantes), todos os tipos de atividade religiosa podem ser observados fora das igrejas, de várias formas de espiritualidade da Nova Era a movimentos carismáticos. Além disso, a renovação do islamismo, que teve grande presença europeia por centenas de anos no início da Idade Média, levou à retomada das discussões sobre as raízes judaico-cristãs dos tão exaltados "valores europeus". Quanto à intelectualidade secular, tem havido vigorosas revitalizações religiosas também nesse grupo, especialmente no mundo não ocidental. Por conseguinte, muitas vezes são os filhos desses intelectuais altamente secularizados que subitamente surgem como seguidores desse ou daquele movimento religioso militante.

Em resumo: não é possível sustentar de forma plausível que a modernidade

necessariamente leve a um declínio da religião. Alguns descendentes tardios do Iluminismo radical (ainda é possível encontrar alguns deles circulando por aí) podem achar que é o caso. Mas, infelizmente, não é. Portanto, se a modernidade não leva necessariamente à secularização (exceto na Suécia e no clube do corpo docente da Universidade de Délhi), qual é sua influência na área das crenças e valores? Acreditamos que a resposta seja clara: ela leva à pluralidade.

O QUE É PLURALIDADE E QUAIS SÃO SUAS IMPLICAÇÕES PARAAS PESSOAS E A SOCIEDADE?

O termo "pluralidade" se refere, neste contexto, a uma situação em que diversos grupos humanos (étnicos, religiosos ou de outra forma diferenciados) convivem em condições de paz cívica e em interação social uns com os outros. Chamaremos de "pluralização" o processo que leva a uma situação desse tipo. Nossa tese aqui pode ser definida de maneira sucinta: a modernidade pluraliza.

Apesar da simplicidade dessa definição, a situação à qual ela se refere é extremamente complexa. Antes de tentarmos explicá-la, é necessário esclarecer uma questão terminológica: a situação que chamamos de "pluralidade" é mais comumente chamada de "pluralismo". Optamos por evitar esse termo porque o sufixo "ismo" sugere uma ideologia, e não (como pretendemos) uma realidade social empiricamente disponível. E foi como ideologia que o termo "pluralismo" surgiu pela primeira vez. Até onde sabemos, o termo foi cunhado nos anos 1920 por Horace Kallen, educador americano, e pretendia celebrar a diversidade da sociedade americana. Pense na distinção entre pluralidade e pluralismo nos seguintes termos: se "pluralidade" se refere a uma realidade social (uma realidade que pode ser aceita ou criticada), "pluralismo" é a atitude, possivelmente expandida na forma de uma filosofia completa, que aceita a realidade. Esse esclarecimento terminológico ajuda a desenvolver nossa tese em oposição àquela que rejeitamos anteriormente - a tese que propõe que a modernidade seculariza. Mais uma vez, a secularidade e o processo de secularização que leva a ela são conceitos que se referem a realidades sociais que podem ser sujeitas à investigação empírica e (neste caso) refutadas e que - tal qual a pluralidade - podem ser aceitas ou criticadas. Há uma longa tradição do Iluminismo, apropriadamente chamada de "secularismo", que aceita a secularização na extensão em que se acredita que ela tenha ocorrido e se permite a esperança de que ela irá e deverá triunfar no futuro. Retomaremos mais adiante a questão do secularismo.

Mas, voltando à nossa definição de pluralidade, o fato básico aqui é a diversidade dos grupos que constituem uma sociedade. Mas a nossa definição inclui dois elementos adicionais: a paz cívica e a interação social. Trata-se de importantes elementos. Seria, naturalmente, possível ter diversidade sem paz cívica - com os diferentes grupos envolvidos em conflitos violentos, possivelmente culminando em um grupo oprimindo, escravizando ou até exterminando os outros. Faz pouco sentido falar de pluralidade nesse caso. Por outro lado, os diversos grupos poderiam viver lado a lado sem interagir uns com os outros - coexistindo pacificamente, mas sem, por assim dizer, dialogar uns com os outros. Também nesse caso a dinâmica pluralizante distintiva que constitui nosso foco aqui não ocorrerá. Um exemplo do primeiro caso seria o sul dos Estados Unidos anterior à Guerra Civil, com brancos e negros coexistindo como escravizadores e escravos. Um exemplo do segundo caso seria a sociedade hinduísta tradicional, organizada em castas rigorosas que evitam a interação social umas com as outras (de acordo com proibições à comensalidade e ao conúbio - comer e se casar fora do grupo -, que são bastante eficazes na prevenção da interação).

Não é difícil entender as razões pelas quais a modernidade pluraliza: ao longo da maior parte da História, a maioria dos seres humanos vivia em comunidades caracterizadas por um grau extremamente elevado de consenso cognitivo e normativo - isto é, quase todas as pessoas tinham em comum as mesmas premissas sobre como é o mundo e como é necessário se comportar nele. Obviamente, sempre houve tipos marginais, indivíduos que questionavam essas premissas tacitamente aceitas - pessoas como, digamos, Sócrates. Mas pessoas desse tipo eram bastante raras. Em outras palavras, não havia muito diálogo entre quaisquer grupos diversos que poderiam ter cruzado o caminho um do outro. Os muros da segregação social eram muito altos.

A modernidade, com crescente velocidade e escopo, enfraquece esses muros e tem resultado em uma proporção cada vez maior da população morando em cidades, muitas delas enormes - e as cidades sempre foram lugares onde grupos diversos se encontram regularmente. Esse movimento global de urbanização levou à propagação da "urbanidade", uma cultura urbana/urbanista promovida pela pluralidade e que, por sua vez, também a promove. Além disso, enormes massas de pessoas transitam de algumas regiões a outras, mais uma vez levando a um contato íntimo entre vários grupos diversos. A educação em massa significa que cada vez mais pessoas se conscientizam de ideias, valores e estilos de vida diferentes. Por fim e igualmente importante, meios modernos de comunicação - cinema, rádio, televisão, telefones e agora o súbito aumento da disponibilidade da informação devido aos computadores - levaram a um enorme aumento da capacidade das pessoas de ter acesso a abordagens

alternativas à realidade. Como resultado desses processos - todos endêmicos à modernidade - , a pluralidade atingiu nível inédito na história.

Houve situações plurais no passado, é claro. Durante séculos, as cidades ao longo da Rota da Seda na Ásia Central usufruíram de uma verdadeira pluralidade, especialmente na maneira como diferentes tradições religiosas interagiam umas com as outras e influenciavam umas às outras - cristianismo, maniqueísmo, zoroastrismo, budismo e confucianismo. Em períodos mais longos ou mais curtos, situações plurais similares prevaleceram na índia mogol, na Sicília de Hohenstaufen e na Andaluzia muçulmana (onde a noção de convivência constituiu uma forma primitiva da ideologia pluralista). E, mais significativo para a história da civilização ocidental, o fim do período helenista-romano apresentou semelhanças notáveis com a pluralidade moderna, especialmente em termos de diversidade religiosa. Não por acaso o cristianismo tem suas origens como uma religião internacional nesse ambiente em particular. Mas todos esses casos pré-modernos de pluralidade tiveram escopos bastante limitados. Um exemplo disso é a Alexandria do período helenístico - provavelmente uma sociedade tão plural quanto seria possível encontrar em qualquer lugar do mundo hoje (mesmo sem computadores e telefones celulares). Mas bastava uma curta viagem de barco subindo o Nilo para encontrar vilas tão culturalmente homogêneas quanto qualquer outra na longa história do Egito - talvez abrigando algumas pessoas que nem sabiam que faziam parte do Império Romano e talvez outras que nunca ouviram falar de Alexandria. Até os organizadores mais diligentes do ecoturismo de hoje teriam grande dificuldade de encontrar locais de homogeneidade cultural comparável - e provavelmente não conseguiriam encontrar nenhum caso de isolamento cultural. (E, desnecessário dizer, se conseguissem, sua própria atividade rapidamente daria fim à pristina autenticidade com a qual eles originalmente buscaram atrair sua clientela.)

O que ocorre em condições de autêntica pluralidade pode ser incluído em uma categoria utilizada na sociologia do conhecimento: "contaminação cognitiva". Isso se baseia em uma característica básica humana: se as pessoas dialogam umas com as outras, com o tempo começam a influenciar o modo de pensar uma das outras. À medida que tal "contaminação" vai ocorrendo, as pessoas têm cada vez mais dificuldade de caracterizar as crenças e os valores alheios como perversos, insanos ou nocivos. Lenta porém inevitavelmente, dissemina-se o pensamento de que talvez os outros tenham razão. Com esse modo de pensar, a visão de realidade antes aceita sem questionamento é abalada. Há grandes evidências provenientes da psicologia social de que esse processo de contaminação mútua ocorre entre indivíduos mesmo em situações experimentais como as concebidas por psicólogos pioneiros como Kurt Lewin

ou Milton Rokeach. Dessa forma, Lewin cunhou o termo "norma do grupo", o consenso ao qual qualquer processo de "dinâmica de grupo" tende. E Rokeach relatou um exemplo particularmente curioso desse fenômeno em seu estudo clássico dos The Three Christs ofYpsilanti - Ypsilanti não se referia à cidade grega onde Byron faleceu, mas a um hospício em Michigan. Havia três pacientes nesse hospício que acreditavam ser Jesus Cristo. Um deles apresentava um processo de isolamento psicótico grave demais para ser influenciado pelos outros dois. Mas Rokeach descreve com detalhes fascinantes como os outros dois, ligeiramente menos psicóticos, chegaram a um acordo com os termos "cristológicos" do outro. Eles, na verdade, desenvolveram uma teologia "ecumênica" para conciliar esses termos.

A contaminação cruzada que se dá no nível de indivíduos também se dá entre coletivos. Na história da religião, esses processos coletivos de contaminação cognitiva são conhecidos como "sincretismo". Um caso clássico disso é a aquisição do panteão grego pelos romanos - Zeus se transformando em Júpiter, Afrodite se tornando Vênus e assim por diante. As ideias religiosas (bem como outras categorias cognitivas e normativas) são "traduzidas" de uma visão de mundo à outra. Vale notar que elas obviamente não sobrevivem intactas a esse processo de tradução.

Além de levar à súbita intensificação da contaminação cognitiva, ao longo dos últimos séculos, a modernização possibilitou que a ciência e a tecnologia alterassem fundamentalmente as condições dos seres humanos. Esse processo representou uma vasta transformação, afetando todos os aspectos de uma sociedade humana, e pode ser descrito e analisado de muitas e diferentes maneiras. Para os fins de nossa análise, contudo, vamos nos concentrar em um aspecto dessa transformação: a gigantesca transição de destino a escolha.

COMO A TRANSIÇÃO MODERNA DE DESTINO A ESCOLHA NOS AFETA?

Essa transição se faz mais claramente visível no centro desse processo, o componente tecnológico. Imagine uma comunidade neolítica enfrentando determinado problema prático - digamos, como acender uma fogueira para aquecer a caverna e assar carne de búfalo, o alimento básico da comunidade. Depois imagine os muitos séculos nos quais essa comunidade esfregou duas pedras para produzir a fagulha necessária para acender a fogueira. Esse método era o único que eles conheciam. Uma comunidade moderna obviamente tem uma gama de escolhas muito mais ampla, podendo escolher entre diferentes fontes de ignição e energia - ferramentas diferentes, por assim dizer -, sem mencionar diferentes variedades de alimento.

Com efeito, uma comunidade moderna pode escolher não apenas entre diferentes ferramentas, mas também entre diferentes sistemas tecnológicos.

Essa expansão no âmbito da escolha afeta não apenas os aspectos materiais da vida humana, como também suas dimensões cognitivas e normativas - o foco do nosso interesse neste livro. Vejamos uma questão fundamental como "O que são homens e mulheres?". Na comunidade neolítica mencionada, dificilmente haveria qualquer escolha para resolver a questão: havia um consenso claro e imperativo sobre a natureza dos dois sexos e em relação às normas que se seguem dessa natureza consensual. A modernização aumentou significativamente a variedade de escolhas nessa área da vida. Normalmente, uma pessoa hoje em dia pode escolher com quem se casar, como e onde estabelecer o lar resultante desse casamento, em que ocupação se especializar para sustentar ou ajudar a manter o novo lar, quantos filhos ter e (finalmente e tão importante quanto) como criar esses filhos. E ainda existem sistemas inteiros para se escolher - sistemas de relações maritais, sistemas de educação e assim por diante. Além disso, hoje, uma pessoa pode escolher uma identidade pessoal específica, como tradicional ou progressista, hétero ou homossexual, disciplinadora ou permissiva. Em grande parte do mundo desenvolvido, a identidade moderna é escolhida, como uma espécie de projeto (muitas vezes um projeto de vida inteira) empreendido por inúmeros indivíduos.

Isso acaba constituindo uma proposição difícil para muitas pessoas. Para ajudar as pessoas a decidirem quem querem ser, surgiu um amplo mercado de estilos de vida e identidades, cada qual promovido ativamente por defensores e empreendedores (duas categorias que se sobrepõem). Um homem de 75 anos que escreve ao filho para anunciar seu quinto casamento pondera: "Por fim, estou descobrindo quem realmente sou" (e ele, sem dúvida, encontrará um terapeuta ou um grupo de apoio que confirmará essa afirmação). Ou uma jovem com um nome armênio mas nenhuma outra relação com essa cultura, nascida nos Estados Unidos e que só fala inglês, que, quando questionada por que está fazendo um curso de língua armênia, responde: "Porque quero descobrir quem sou" (e ela, sem dúvida, encontrará uma igreja ou organização comunitária armênia que a receberá de braços abertos em sua recém-descoberta identidade). É nesse contexto que Michael Novak, em seu livro The Unmeltable Ethnic, faz a espantosa afirmação de que, na América, a etnia se tornou uma questão de escolha.

Em meados do século XX, o filósofo social alemão Arnold Gehlen desenvolveu um conjunto de conceitos bastante úteis para descrever esse fenômeno. Toda sociedade humana (inclusive, presumivelmente, uma sociedade neolítica) permite algumas escolhas a seus

membros, enquanto outras escolhas são inviabilizadas por programas de ação aceitos sem questionamento. Gehlen chamou de foreground (primeiro plano) a área da vida em que as escolhas são permitidas e de background (plano de fundo) aquela em que as escolhas são inviabilizadas. As duas áreas são antropologicamente necessárias. Uma sociedade consistindo apenas em foreground, com cada questão sendo deixada à escolha individual, não conseguiria manter-se por muito tempo e ficaria mergulhada no caos. A cada interação humana, as pessoas teriam de reinventar regras básicas de interação. Na área das relações entre os sexos, por exemplo, seria como se Adão encontrasse Eva pela primeira vez, dia após dia, e tivesse de se perguntar eternamente: "O que diabos devo fazer com ela?" (e, é claro, Eva precisaria responder à questão correspondente de o que fazer com ele), o que claramente seria uma situação intolerável. Como se isso não bastasse, nada jamais seria feito; todo o tempo disponível seria ocupado inventando e reinventando as regras de engajamento. Por outro lado, uma sociedade consistindo apenas em background não seria uma sociedade humana, mas sim uma coletividade de robôs - uma situação que, ainda bem, é antropologicamente (e, de modo presumível, também biologicamente) impossível.

A diferença entre foreground e background pode ser descrita, de forma sucinta, como se segue: o comportamento de background pode ocorrer automaticamente, sem muita reflexão. A pessoa se limita a seguir os programas pré-configurados. Por outro lado, o comportamento de foreground requer reflexão - deve-se ir a este ou aquele lado? O equilíbrio entre background e foreground foi bastante afetado pela modernização: o maior número de escolhas que mencionamos antes levou ao aumento correspondente no grau de reflexão. Helmut Schelsky, sociólogo alemão nascido menos uma década depois de Gehlen, chamou esse fato de "reflexão permanente" (Dauerreflektion). A reflexão permanente pode ser vista hoje tanto no nível individual quanto no da sociedade. As pessoas são levadas a se perguntar constantemente quem são e como deveriam viver, e uma ampla variedade de instituições terapêuticas se mantém de prontidão para ajudá-las nessa tarefa hercúlea. No nível da sociedade, o sistema educacional, a mídia e uma profusão de "usinas de ideias" fazem as mesmas perguntas em relação à sociedade como um todo: Quem somos nós? Aonde estamos indo? Aonde deveríamos estar indo? É possível dizer, sem muito exagero, que a modernidade sofre de excesso de consciência. Não é de se surpreender que tantas pessoas modernas vivam nervosas e tensas.

Os programas de ação de uma sociedade, aceitos sem questionamento, são chamados de "instituições" na terminologia de Gehlen. Instituições fortes funcionam como se fossem instintos - as pessoas seguem automaticamente os programas institucionais, sem precisar parar

para refletir a respeito. Da mesma forma como uma sociedade, sem o background, se desintegraria em caos, sem as instituições (conforme definidas aqui) nenhuma sociedade humana poderia sobreviver. Mas a extensão dos programas institucionais varia entre sociedades, bem como o tamanho relativo do foreground e do background. Quando algo passa do foreground ao background, é possível falar de "institucionalização", ao passo que o processo oposto pode ser chamado de "desinstitucionalização".

Vejamos um exemplo simples disso: um homem contemporâneo se levanta pela manhã e precisa tomar uma série de decisões sobre o que vestir - usar ou não um terno, usar ou não uma gravata e assim por diante. Trata-se de decisões de foreground; o comportamento relevante foi desinstitucionalizado. Por outro lado, a menos que ele seja uma pessoa bastante incomum ou viva em determinada subcultura, não ocorrerá a esse homem sair de casa nu. Desse modo, ele tem uma variedade de escolhas em termos do que vestir, mas o fato de que ele vestirá alguma coisa ainda é aceito sem questionamento - isto é, continua solidamente institucionalizado. Naturalmente, contudo, situações desse tipo podem mudar. Vejamos um exemplo da área das relações entre os sexos: em algum momento na história europeia, as normas de comportamento passaram a incluir determinados atos de cortesia estendidos pelos homens em relação às mulheres - digamos, deixar que as mulheres entrem primeiro por uma porta. Esse naturalmente nem sempre foi o caso (podemos presumir, por exemplo, que isso não teria ocorrido a nossos amigos do neolítico). Talvez o comportamento se tenha originado na cultura dos trovadores na Alta Idade Média. Naquele momento - não importa muito quando -, algum homem tomou a decisão de permitir que determinada mulher entrasse pela porta primeiro, talvez até abrisse a porta para ela e acompanhado o ato com uma pequena reverência. Depois de algum tempo, em certos ambientes sociais, o ato se tornou institucionalizado. Assim, digamos, mais ou menos 100 anos atrás, um homem europeu ou americano da classe média agiria sem pensar de acordo com o preceito das "damas primeiro". Depois veio o movimento feminista e, de repente, toda essa área de cortesia entre os sexos foi desinstitucionalizada. A regra das "damas primeiro" não podia mais ser seguida sem reflexão. O homem passou a ser forçado a avaliar sua companhia feminina e só depois decidir o que fazer - abrir a porta para ela (e talvez ganhar pontos pelo cavalheirismo mas correndo o risco de ser furiosamente censurado com um "Obrigada, mas não sou aleijada") ou, de maneira plenamente igualitária, entrar primeiro pela porta (com consequências igualmente incertas).

Bem, tudo isso constitui uma teoria sociológica bastante elementar. No entanto, a questão levantada por essa nossa linha de argumentação é extremamente importante: a modernidade aumenta em muito oforeground e reduz o background. Em outras palavras, a modernidade

tende a desinstitucionalizar. É revelador que Gehlen também tenha chamado o último processo de "subjetivização". Nos casos em que antes a pessoa podia viver sem muita reflexão, seguindo os programas institucionais, hoje deve voltar a recorrer a seus recursos subjetivos: Em que devo acreditar? Como deveria agir? Quem sou eu? Como observamos, para facilitar às pessoas lidar com esse dilema, novas instituições surgiram, oferecendo pacotes completos de crenças, normas e identidades. Gehlen as chamou de "instituições secundárias". Elas de fato ajudam a desoprimir a pessoa da agonia de escolhas demais, permitindo-lhes um comportamento irrefletido em certa medida, mas, pela própria natureza, são mais fracas que as instituições pré-modernas. Como essas instituições secundárias também são escolhidas, e não impostas ou aceitas sem questionamento, a memória da escolha persistirá na mente da pessoa - e, com ela, a conscientização, por mais indistinta, de que em algum momento no futuro essa escolha pode ser revertida e substituída por uma escolha diferente. Jean-Paul Sartre propôs que "o homem é condenado à liberdade". Como proposição antropológica, essa afirmação é relativamente questionável. Mas, como descrição da humanidade moderna, é bastante apropriada.

COMO A PLURALIDADE AFETAA RELIGIÃO, TANTO INDIVIDUAL QUANTO COLETIVAMENTE?

Voltemos à religião. Usamos um termo revelador para descrever a afiliação religiosa de uma pessoa: `preferência religiosa". O termo tem origem no mundo das escolhas de consumo - uma pessoa prefere essa marca de cereais matinais à outra. O termo sugere uma escolha: não é preciso ser católico; escolhe-se ser católico. Mas o termo também sugere instabilidade. Preferências podem mudar: posso ser um católico hoje, mas amanhã posso tornar-me episcopaliano, ou agnóstico, ou o que for. A versão informal desse termo também é reveladora: estou curtindo o budismo. Amanhã, naturalmente, posso deixar de curtir o budismo e passar a curtir o xamanismo e assim por diante. Naturalmente, mesmo no contexto cultural e religiosamente volátil de países como os Estados Unidos, a maioria das pessoas não passa de uma preferência à outra todos os dias. Somos contidos pelas restrições de nossa criação e de nossa família e pelo desejo um tanto quanto pervasivo de sermos constantes e atingirmos uma medida de estabilidade. No entanto, estamos sempre cientes de que é possível mudar nossa preferência e, dessa forma, sempre existe a possibilidade de fazermos isso em algum momento.

Repetindo: a modernização produz pluralidade. E a pluralidade aumenta a capacidade

individual de escolher entre visões de mundo diferentes. A teoria da secularização se equivocou ao presumir que essas escolhas provavelmente seriam seculares. Na verdade, elas podem muito bem ser religiosas. A religião escolhida é menos estável (mais fraca, por assim dizer) do que a religião aceita sem questionamento. Além disso, ela pode ser mais superficial (isto é, ser imbuída de toda a trivialidade das escolhas de consumo em um supermercado). Mas não precisa ser assim. Um exaltado salto de fé como o sugerido por Soren Kierkegaard só é possível em uma situação em que a religião deixa de ser aceita sem questionamento. E não se pode dizer que isso seja superficial.

A situação plural, portanto, muda o lugar da religião na consciência das pessoas. Seria possível descrever essa consciência como composta de camadas em termos de "graus de certeza" - do nível "profundo" das premissas aceitas sem questionamento em relação ao mundo (sendo que a palavra "profundo" não deve ser entendida em termos freudianos - não há nada de "subconsciente" nesse nível de consciência), por meio de crenças mais ou menos estáveis, "subindo" até o nível das opiniões facilmente intercambiáveis: sou um americano (e não poderia imaginar ser qualquer outra coisa). Sou politicamente liberal. Neste momento tendo a preferir o candidato X ao candidato Y. Na consciência individual, a religião "se infiltra para cima", por assim dizer, do nível mais profundo da certeza rumo ao nível muito mais frágil da mera opinião, com vários níveis entre os dois. É importante entender que essa mudança não afeta necessariamente o conteúdo da religião. Um católico tradicional, a quem jamais ocorreria questionar o catolicismo, pode aderir às mesmas doutrinas e práticas que uma pessoa moderna que escolheu ser católica. Mas a localização na consciência dessas doutrinas e práticas será diferente. Dito de outra forma, a pluralização não precisa mudar o "o quê" da religião, mas provavelmente mudará o "como". Mais uma vez, para evitar generalizações superficiais, devemos notar que o caráter voluntário da afiliação religiosa inevitavelmente significa que as pessoas têm mais chances de alterar as doutrinas ou práticas oficiais decretadas pela Igreja - o que significa alterar o "o quê" e o "como" da religião. Isso, muitas vezes, é expresso por afirmações como: "Sou católico, mas..." Esse "mas" qualificativo pode significar que a pessoa não acredita mais na infalibilidade papal ou no milagre da missa, por exemplo, ou que pratica despreocupadamente métodos de controle de natalidade não permitidos pela Igreja.

Mas a pluralização também altera o caráter sociológico das instituições religiosas e a relação dessas instituições entre si. As igrejas, gostem ou não, deixam de ser monopólios religiosos e passam a ser associações voluntárias. Para algumas instituições religiosas (e sua liderança), isso é muito difícil. No mundo ocidental, a Igreja Católica Romana representa o

caso mais notável de uma instituição religiosa sendo relutante porém inexoravelmente forçada a atuar como associação voluntária. Uma vez que a Igreja não pode mais contar com o não questionamento cultural (levando os fiéis a aceitar a religião como algo natural) ou com o poder coercivo do Estado para garantir um grande número de seguidores, não tem alternativa a não ser tentar convencer as pessoas a se utilizar dos serviços que oferece. A relação entre os membros da Igreja (no caso da igreja católica, a hierarquia eclesiástica e o clero) e sua clientela secular muda necessariamente com essa transição. Independentemente da autopercepção teológica da Igreja Católica, seus membros precisam tornar-se mais transigentes em relação aos desejos laicos, e o poder dos seguidores seculares aumentará concomitantemente.

Alguns observadores católicos têm chamado (pejorativamente) esse processo de "protestantização". Mas o processo não precisa envolver nenhuma concessão doutrinária ou litúrgica ao protestantismo. Ele é uma aceitação do fato empírico de que a Igreja agora é uma associação voluntária, dependente da afiliação não coagida de seus membros laicos. Ele é "protestante" apenas no sentido de que grande parte do protestantismo - particularmente a versão que se tornou predominante na América - tem operado na forma de uma associação voluntária por muito tempo. Dito de outra forma, o protestantismo de fato teve vantagem comparativa ao lidar com a situação plural, mas uma religião não precisa ser protestante para usufruir dessa vantagem. No início, a igreja católica rejeitou firmemente a ideia de ser uma associação voluntária de seguidores, e depois aceitou a contragosto esse status em países nos quais os católicos constituíam minoria (como nos Estados Unidos) ou o Estado se recusava a manter seu antigo papel corroborante (como na França).

Em outras palavras, a sociologia venceu a eclesiologia. Depois disso, o firme endosso da liberdade religiosa por parte do Segundo Concílio Vaticano proporcionou legitimidade teológica ao processo empírico que já se vinha desenrolando. Vale notar que os dois pensadores católicos mais influentes que formularam essa legitimidade vieram dos dois principais países originários da democracia moderna - John Courtney Murray, dos Estados Unidos, e Jacques Maritain, da França. Analisamos o caso católico aqui por ter sido o mais dramático. No entanto, a mesma vitória do princípio voluntário pode ser observada em outros casos do que antes eram monopólios religiosos - na igreja anglicana, na igreja ortodoxa russa, no judaísmo ortodoxo e, por sinal, também no islamismo turco e no hinduísmo em muitas regiões da Índia.

A pluralização também altera as relações das instituições religiosas umas com as outras.

Agora elas se veem como concorrentes em um mercado livre, ou relativamente livre. Assim que desistem do projeto de restaurar ou criar um monopólio religioso, elas devem, de alguma forma, reconhecer seus concorrentes. Richard Niebuhr (historiador da igreja americana - não confundir com seu irmão mais famoso, o teólogo Reinhold Niebuhr) cunhou um termo para esse fenômeno - a "denominação". Tradicionalmente, historiadores e sociólogos da religião têm estabelecido distinção entre dois tipos de instituições religiosas - a Igreja, um grupo inclusivo no qual a maioria dos membros nasce, e a seita, um pequeno grupo exclusivo ao qual as pessoas se afiliam. A esses dois tipos, Niebuhr acrescentou a "denominação", uma categoria distintivamente americana. Seu caráter social se aproxima mais da Igreja do que da seita, mas as pessoas se afiliam a esse grupo e não nascem nele, além de o grupo reconhecer explícita ou implicitamente o direito de existência de seus concorrentes. Em outras palavras, a denominação é fruto da concorrência em uma situação plural. Como todas as entidades participantes de um mercado, as denominações devem, ao mesmo tempo, concorrer e cooperar. A cooperação é expressa em inúmeras atividades "ecumênicas" e "inter-religiosas", que civilizam e, em certa extensão, regulam a concorrência. Desnecessário dizer que a denominação opera sob o princípio voluntário - a principal característica empírica da situação plural e do valor básico ("o direito de escolha") da ideologia do pluralismo.

A dinâmica pluralizante, com todas as suas características já mencionadas, funciona com mais eficácia em condições de liberdade religiosa legalmente garantida. No entanto, mesmo que um Estado tente impor limites à liberdade religiosa, a dinâmica pluralizante tem meios de se imiscuir. Um bom número de Estados no mundo contemporâneo tentou restringir a liberdade religiosa (muitas vezes, sob a bandeira de proteger seus cidadãos de missionários "proselitistas") -, em sua maioria, em países muçulmanos, mas também em Israel, na Rússia, na índia e na China. Algumas dessas medidas foram bastante eficazes. Mas, a menos que um sistema verdadeiramente totalitário seja implementado, as forças pluralizantes conseguem penetrar - por meio dos enormes canais de comunicação abertos pela tecnologia moderna, por meio de viagens internacionais tanto por parte de cidadãos do Estado restritivo quanto por parte de visitantes estrangeiros e, muitas vezes, por missionários que se desviam dos controles do Estado ou o desacatam. É muito difícil colocar o gênio pluralizante de volta na lâmpada.

Essa discussão se concentrou na religião - em uma forma distintivamente moderna de politeísmo. Essa pluralização constitui um grande desafio a todas as tradições religiosas, mas as sociedades modernas se mostraram capazes de conviver com ela e se adaptar a ela. Sem dúvida, o valor iluminista da tolerância religiosa foi reforçado pela aversão às atrocidades das guerras religiosas na Europa - e, certamente, nenhuma diferença teológica poderia

justificar o banho de sangue resultante dessas guerras. A pluralização, contudo, afeta não apenas a religião, como também a moralidade. E é mais difícil lidar com a pluralização dos valores, que constituem as bases da moralidade, do que com a pluralização religiosa.

Se sou um católico que acredita na ocorrência da transubstanciação durante a eucaristia e meu vizinho é um protestante com visão muito menos milagrosa desse sacramento, não deveríamos ter muita dificuldade de conviver depois de chegarmos a determinado grau de tolerância. Afinal, nossa diferença teológica na questão não precisa afetar nenhuma questão prática entre nós. Podemos concordar pacificamente em ter visões discordantes em relação a essa questão ou outras semelhantes. Mas e se estivéssemos diante de uma pluralidade das normas morais? Meu vizinho acredita, digamos, no canibalismo, e pratica essa crença sempre que pode.

Reconhecemos que o exemplo do canibalismo é excêntrico. Mas existem acentuadas diferenças morais nas sociedades modernas que levam a conflitos comparáveis. No presente momento, a diáspora muçulmana na Europa tem colocado os países democráticos europeus diante de grandes problemas morais: Será que o Estado democrático liberal pode tolerar o assassinato de mulheres que supostamente denegriram a honra da família? E quanto a práticas de mutilação sexual? E o que dizer da importação de esposas menores de idade, em uma prática poligâmica ou não? E se o marido dessas jovens reivindicar o direito de discipliná-las espancando-as de tempos em tempos? E também há questões menos dramáticas: Será que as escolas europeias deveriam aceitar a segregação de meninos e meninas em atividades esportivas na escola (ou talvez em outras - ou todas - as atividades escolares), atendendo à solicitação dos muçulmanos? A presença de mulheres cobertas da cabeça aos pés deveria ser permitida em órgãos públicos? Será que antigas leis contra a blasfêmia deveriam ser restauradas para proibir insultos ao islamismo? (Vale observar de passagem que é bem possível que esses princípios morais não sejam autenticamente islâmicos, mas sim o resultado de transformações culturais com raízes não religiosas. Permanece o fato, contudo, de essas normas serem legitimadas em termos de liberdade religiosa e que as sociedades que as recebem devem decidir se aceitam ou rejeitam essa legitimidade.)

E não é preciso sair dos Estados Unidos para encontrar problemas comparáveis de pluralidade moral. Os debates que envolvem aborto e casamento homossexual na América bastariam como exemplos. Como uma sociedade funciona se uma considerável parcela de seus membros acredita que o aborto é o direito de uma mulher, enquanto outra parcela considerável acredita que isso não passa do assassinato de um bebê? E se uma parcela significativa da

sociedade acredita que o casamento homossexual é um direito civil básico, enquanto outro grupo acredita tratar-se de uma revoltante perversão? Se sou católico, posso conversar amigavelmente com meu vizinho protestante sem entrar numa amarga discussão sobre a natureza da eucaristia. Mas será que posso conversar amigavelmente com um vizinho que considero um assassino ou um pervertido, ou um defensor do assassinato ou da perversão?

Em resumo, atualmente, a pluralização moral cria problemas mais graves do que a pluralização religiosa. Além disso, pelo menos alguns julgamentos morais dependem de certa medida de certeza que não se faz necessária em questões religiosas. Trata-se de um problema que precisará ser discutido mais adiante neste livro.

2.
A DINÂMICA DA RELATIVIZAÇÃO

Cabe reiterar: a modernidade pluraliza. A modernidade desinstitucionaliza. Dito de outra forma: a modernidade relativiza. A seguir, buscaremos analisar em maiores detalhes os processos cognitivos acionados pela relativização.

O QUE É RELATIVIZAÇÃO?

É mais fácil entender o que é a relativização analisando seu oposto: o contrário de "relativo" é "absoluto". No âmbito da cognição, há definições de realidade que detêm o status de absolutez na consciência. Em outras palavras, a pessoa tem tanta certeza dessas definições que não pode duvidar delas. Provavelmente, a conscientização de nossa eventual e inescapável morte seja o absoluto mais premente. O filósofo Alfred Schutz a chamou de "ansiedade fundamental". Mas isso não significa que a conscientização da morte esteja constantemente presente em nossa consciência. Para a maioria das pessoas, ela é evitada pela imersão no turbilhão de nossas atividades cotidianas. Para algumas, é claro, o medo da morte é mitigado por esperanças religiosas de uma vida futura mais feliz no além.

Outra certeza absoluta é a convicção de que o mundo externo revelado pelos sentidos é real. Esta mesa na minha frente, por exemplo, realmente está aqui. Não posso duvidar disso. Para nos certificar disso, em uma aula de filosofia o professor pode sugerir que eu não posso ter certeza de que a mesa está aqui se não estiver olhando para ela: "Feche os olhos", ele diz, "e vire de costas para a mesa. Agora me prove que a mesa está lá". Bem, não tenho como provar isso, de forma que sou forçado a admitir que não tenho certeza absoluta da existência objetiva da mesa fora da minha própria consciência. Mas esse exercício em sala de aula não passa de um jogo. Ele não é sério. Mesmo enquanto estou envolvido nele, sei que a mesa está lá. Em outras palavras, meu conhecimento do mundo externo tem status de absolutez.

A relativização é o processo no qual o status absoluto de alguma coisa é enfraquecido ou, em caso extremo, destruído. Apesar de a evidência dos nossos sentidos vir acompanhada de uma pretensão de absolutez que é muito difícil de ser relativizada, existe um mundo inteiro de definições de realidade que não se baseiam em um senso imediato de confirmação - o mundo das crenças e dos valores. Os sociólogos americanos clássicos Robert e Helen Lynd, em seus estudos da "Middletown" (o pseudônimo que usaram para a pequena cidade de Muncie, Indiana), utilizaram o conceito de "afirmações do tipo `é claro` - isto é, afirmações sobre o mundo às quais a maioria das pessoas reagiria dizendo "É claro". Por exemplo, "a democracia americana é superior a qualquer outro sistema político". Os Lynds analisaram a "Middletown" duas vezes, em 1928 e em 1937. Na época, a maioria das pessoas da cidade que participaram do levantamento disse "é claro" em resposta a essa afirmação sobre a democracia (apesar de não sabermos dizer se esse não seria o caso também hoje em dia).

Vejamos um exemplo de certa forma mais claro: um americano hoje apresenta uma mulher como sua esposa. Alguém pergunta: "Essa é sua única esposa?" "É claro!", ele responde, possivelmente num tom irritado. Naturalmente, essa cena se desenrolaria de outra forma em um país no qual a poligamia é aceita e praticada. Mas, mesmo na América, o caráter do tipo "é claro" de afirmações relativas a um cônjuge também mudou de certa forma nos últimos anos. Por conseguinte, se um homem menciona um "cônjuge" (em vez de uma "esposa"), isso nos leva a perguntar se esse "cônjuge" é uma mulher ou um homem. É verdade que algumas pessoas na América são visceralmente contra o casamento homossexual. Mas mesmo essas pessoas estão cientes do fato de que esse arranjo alternativo é amplamente aceito nos dias de hoje e pelo menos esporadicamente praticado (e é justamente por essa razão que se irritam tanto com a situação); e, em consequência, o antigo status "é claro" do casamento heterossexual foi colocado em xeque - em outras palavras, foi relativizado. Seria possível dizer que o projeto dos oponentes do casamento homossexual é reverter esse processo de relativização e restaurar o antigo absoluto na lei e na consciência do público.

O termo cunhado pelos Lynd -"afirmações do tipo `é claro'" - corresponde aproximadamente ao que Alfred Schutz chamou de "o mundo aceito sem questionamento". Esse último conceito consiste em um volume tipicamente grande de definições de realidade que, em geral, não são questionadas. Trata-se de definições tanto cognitivas quanto normativas - isto é, asserções, declarações referentes ao que o mundo é e o que deveria ser. O mundo aceito sem questionamento resulta de um processo de institucionalização internalizada. Em outras palavras, a realidade objetiva de uma instituição, como o casamento, agora passa a apresentar também status objetivo na consciência. O casamento é uma instituição do tipo "é claro" lá - na

medida em que maridos e esposas desempenham seus respectivos papéis por toda parte. Mas o casamento também é uma instituição do tipo "é claro" aqui - na medida em que penso nesse arranjo institucional em particular como sendo, obviamente, o único arranjo possível. Mas as instituições, devido às suas bases no comportamento irrefletido e habitual, têm uma qualidade inerente de inércia. A não ser que sejam questionadas com severidade, tendem a persistir ao longo do tempo. Esses questionamentos marcam o início da relativização.

Cada um desses questionamentos vem na forma de um choque: as pessoas são "sacudidas" para abandonar sua aceitação irrefletida de uma instituição em particular. Esses choques podem ser coletivos ou individuais. Veja o exemplo de instituições políticas - digamos, uma forma específica de chefatura em uma sociedade tribal. Choque coletivo: a tribo é conquistada, a chefia é abolida e substituída por uma hierarquia religiosa. Em um caso como esse, cada membro da tribo será abalado a ponto de abandonar as premissas aceitas sem questionamento em relação à ordem social. Choque individual: uma pessoa depara com uma flagrante corrupção ou fraude na casa do chefe da tribo e, em consequência, a instituição da chefia perde a legitimidade não questionada. É possível que essa pessoa vivencie o choque sozinha; o restante da tribo pode continuar a acreditar despreocupadamente na instituição da chefia, mesmo que o chefe não seja perfeito. Além disso, o choque da relativização decorrente pode ser planejado ou não planejado: a instituição da chefia pode ser subjugada por uma conspiração revolucionária ou tornar-se quase inconscientemente implausível na medida em que outras formas de autoridade afetam a tribo - digamos, os agentes de um governo nacional. E, como sugere o exemplo anterior, o choque relativizante pode ser súbito ou gradual.

Um grupo de sociólogos voltou a analisar a "Middletown" cerca de 20 anos atrás. Eles encontraram tanto continuidades quanto mudanças. A mudança mais notável foi que a "Middletown" (e, portanto, presumivelmente a sociedade americana como um todo) se tornara muito mais tolerante - em relação a minorias raciais, étnicas e religiosas e pessoas com estilos de vida alternativos. É possível dizer que a América em geral se tornou mais cosmopolita, mais sofisticada. E não faz sentido explicar isso em termos do processo de pluralização mencionado. Desde os anos 1930, habitantes de pequenas cidades no interior dos Estados Unidos tiveram uma educação muito mais formal (incluindo, em uma grande proporção, a faculdade). Passaram a viajar muito mais - como turistas, como membros das Forças Armadas -, e pessoas vindas de longe os visitaram ou até se estabeleceram entre eles (por exemplo, como refugiados realocados). O sistema viário interestadual aumentou enormemente sua mobilidade, bem como o salto quântico em função da facilidade de se ter um carro. Além disso, eles foram bombardeados com todo tipo de informação devido à recente explosão das

mídias de comunicação. Em consequência, comunidades como a "Middletown" foram arrancadas violentamente da autocontenção comparativa da qual usufruíam (ou, se preferir, com a qual sofriam) no passado. Os poderosos ventos de uma sociedade plural varreram suas ruas tranquilas e arborizadas.

A pluralidade, portanto, pode levar ao aumento da tolerância. Ademais, a tolerância passa a ocupar lugar de crescente importância, por vezes o lugar mais importante, na hierarquia de valores socialmente aprovada. Isso é particularmente verdadeiro na América, que, por questões históricas bem conhecidas, tem se mantido na vanguarda da pluralidade - e até do pluralismo como ideologia. Mas a tolerância como uma virtude fundamental agora pode ser encontrada, minimamente, em todas as sociedades desenvolvidas do Ocidente. Por exemplo, Thomas Luckmann estudou como julgamentos morais são feitos nas conversas cotidianas na Alemanha e descobriu que a tolerância ocupa, de longe, o primeiro lugar na lista de valores mencionados com aprovação. Inversamente, a falta de tolerância - inflexibilidade, rigidez moral, intransigência - é predominantemente condenada. Há boas razões para se acreditar que resultados similares seriam encontrados também na análise de outros países da Europa Ocidental.

Na história da religião americana, houve constante expansão da zona de tolerância. Em primeiro lugar, houve a tolerância entre e dentre todos os grupos protestantes ou a maioria deles. Depois católicos e judeus também foram incluídos. Em 1955, Will Herberg publicou seu influente livro Protestant-Catholic-jew, em que argumentou de modo bastante plausível o surgimento de três maneiras autênticas de ser americano, cada qual sob um amplo rótulo religioso. No meio século que se passou desde então, as igrejas ortodoxas orientais também adquiriam legitimidade como outra identidade religiosa americana autêntica. (Será que hoje alguém poderia imaginar uma inauguração presidencial sem um padre ortodoxo, com o chapéu preto alto e tudo mais, surgindo em algum momento durante a cerimônia?) Com efeito, atualmente há aceitação crescente de grupos religiosos além da "tradição judaico-cristã" de Herberg. Os americanos veem cada vez mais o islamismo como um membro autêntico da família abraâmica de crenças. Isso ainda deixa de fora as religiões não monoteístas - com destaque para o hinduísmo e o budismo, que insistem em ser incluídas nesse ecumenismo americano. Na Europa Ocidental, que apresenta menor grau de diversidade religiosa, o avanço tem sido menos dramático, mas a ideologia do multiculturalismo expressa expansão similar de tolerância. (Infelizmente, não é inevitável que a pluralidade leve cada vez mais à tolerância, como a história nos mostra repetidamente. Também pode haver reações violentas contra a pluralidade, que analisaremos mais adiante neste livro.)

É útil traçar a distinção entre tolerância positiva e negativa. A tolerância positiva é caracterizada por abertura e respeito autêntico no encontro com indivíduos e grupos que sustentam valores diferentes. A tolerância negativa é uma expressão de indiferença: "Eles que façam o que quiserem" - e, aqui, o termo "eles" se refere a pessoas ou grupos que mantêm crenças ou práticas diferentes. A tolerância crescente na maior parte do mundo em desenvolvimento é, em geral, do segundo tipo. Ela tem sido elevada a um princípio normativo pela ideologia do multiculturalismo.

Apesar de os efeitos relativizantes da pluralidade poderem ser observados em grandes coletividades, até mesmo em sociedades inteiras, é importante entender que esses efeitos têm raízes nas interações microssociais entre os indivíduos. E estas, por sua vez, têm raízes em um fato bastante básico sobre os seres humanos: que eles são seres sociais cujas crenças e valores, cujas próprias identidades, são produzidos e mantidos em interação uns com os outros.

O QUE SÃO DEFESAS COGNITIVAS E PORQUE SÃO NECESSÁRIAS?

A noção de contaminação cognitiva, antes mencionada, tem raízes no seguinte fato básico: na qualidade de seres sociais, somos continuamente influenciados pelas pessoas com as quais dialogamos. Esse diálogo, mais ou menos inevitavelmente, alterará nossa visão da realidade. É um fato, portanto, que, se quisermos evitar essa mudança, precisaremos escolher com muito cuidado as pessoas com quem conversamos.

O psicólogo Leon Festinger cunhou o conceito extremamente útil de "dissonância cognitiva" - significando informações que contradizem visões previamente mantidas - ou, mais precisamente, visões previamente mantidas nas quais temos algo a perder. (Naturalmente, não faz diferença para nós se a nova informação contradiz opiniões prévias que não têm nenhuma importância para nós - por exemplo, em relação ao nome da capital da Papua-Nova Guiné.) O que Festinger descobriu não deveria nos surpreender: as pessoas tentam evitar a dissonância cognitiva. A única maneira de evitá-la, contudo, é evitar os "portadores" da dissonância, tanto não humanos quanto humanos. Portanto, os indivíduos que sustentam a posição política X evitarão ler jornais que tendem a apoiar a posição Y. De forma similar, esses indivíduos evitarão conversar com Y-istas e buscarão conversar com X-istas.

Quando as pessoas têm grande interesse pessoal em determinada definição da realidade -

como uma posição religiosa ou política profundamente arraigada ou convicções que se relacionam diretamente a seu estilo de vida (como, por exemplo, que fumar é aceitável ou até atraente), farão de tudo para criar defesas tanto comportamentais quanto cognitivas.

Como vimos, em termos comportamentais, isso significa evitar fontes de informações dissonantes. Mas também há defesas cognitivas - exercícios mentais, por assim dizer - que visam defender as visões favorecidas das coisas. Vejamos o exemplo dos fumantes defensivos. Eles buscarão informações que questionem a posição dominante de que fumar faz mal à saúde - sempre existem dissidentes, e a Internet agora torna relativamente fácil encontrá-los. Eles também procurarão meios de desacreditar as pessoas que sustentam a visão dominante - essas pessoas não são qualificadas para avaliar as evidências (porque, por exemplo, não são formadas na área), ou têm um interesse pessoal (e, portanto, questionável) na posição que sustentam (talvez elas sejam pagas por uma organização antitabagista, por exemplo).

Os sistemas religiosos e políticos são particularmente eficazes em proporcionar defesas cognitivas para seus seguidores. Uma estratégia de defesa comum nesse âmbito é enquadrar os portadores da dissonância em uma categoria que desacredita por completo tanto esses portadores quanto tudo o que podem ter a dizer - eles são pecadores ou infiéis, pertencem a uma raça inferior, estão presos na falsa consciência devido à sua classe ou sexo ou não passaram por determinado processo de iniciação que, presumivelmente, levaria à visão verdadeira das coisas (como a conversão ou uma compreensão ideológica apropriada). Essa estratégia de desacreditar a mensagem desacreditando o mensageiro poderia ser chamada de "niilação". Em casos extremos, isso pode culminar na "liquidação" física do mensageiro inconveniente.

Apesar de defesas cognitivas serem comuns na esfera religiosa, é importante salientar que não precisam ser religiosas nem mesmo ideológicas. A edificação dessas defesas é característica de qualquer instituição que busque dominar todos os aspectos da vida de seus membros. Os sociólogos cunharam termos para esse tipo de instituição: Erving Goffman escreveu sobre a "instituição total", enquanto Lewis Coser falava da "instituição gananciosa".

Na ausência de algum tipo de defesa cognitiva, o efeito relativizante do diálogo com "aqueles outros" será inevitavelmente sentido. O que deve ocorrer, portanto, é um processo de barganha cognitiva, levando a algum tipo de concessão cognitiva. O que isso implica para o processo real de diálogo entre indivíduos foi descrito nos experimentos psicológicos

clássicos conduzidos pelo psicólogo social Solomon Asch nos anos 1950. Veja o que aconteceu na forma mais simples desses experimentos: um pequeno grupo de indivíduos - normalmente estudantes (o grupo mais conveniente para experimentos psicológicos conduzidos por professores) - foi colocado em uma sala. Todos com a exceção de um participante (a "vítima", por assim dizer) de cada grupo experimental foram informados de antemão quanto à natureza do experimento. Quando o grupo se reuniu, os pesquisadores mostraram um objeto - digamos, um pedaço de madeira - à "vítima" e pediram que ela estimasse seu comprimento. A vítima normalmente fazia uma estimativa razoável - digamos, 25 centímetros. Depois, a mesma pergunta era feita a cada um dos outros participantes do grupo e, como foram instruídos de antemão, eles se saíam com uma estimativa enormemente equivocada - cerca de 50 centímetros. Os experimentadores então se voltavam à "vítima" e diziam algo nas linhas de: "Parece que você tem uma opinião bastante diferente de todos os outros aqui. Por que não dá outra olhada no objeto e vê se quer rever sua estimativa original?" Bem, quase todas as "vítimas" de fato alteraram a estimativa original, normalmente dizendo algo como: "Na verdade, não acho que esse pedaço de madeira chegue a ter 50 centímetros de comprimento. Mas talvez eu tenha subestimado seu verdadeiro comprimento. Talvez ele tenha 30 ou 40 centímetros...?" Em outras palavras, a "vítima" foi impelida na direção do que Kurt Lewin chamou de a "norma do grupo". É interessante notar que a resistência se intensificava acentuadamente quando o experimento envolvia duas "vítimas" em vez de apenas uma: os dois dissidentes se uniam para defender sua estimativa original (perfeitamente razoável). Quando os grupos de "vítimas" e "não vítimas" eram divididos igualmente, um vigoroso processo de barganha cognitiva normalmente se seguia, levando a uma concessão cognitiva - isto é, uma nova "norma do grupo". Asch aparentemente não alterou seu experimento para permitir diferenças de status entre os participantes, o que poderia ter levado a uma reviravolta interessante nos resultados. Por exemplo, podemos presumir que o resultado teria sido diferente se a "vítima" fosse um professor e todos os outros participantes fossem alunos.

No experimento de Asch, as negociações giraram em torno de uma questão que poderia ser solucionada facilmente recorrendo-se a uma fita métrica (apesar de os experimentadores presumivelmente não terem permitido isso mesmo se algum participante tivesse sugerido) e, mesmo assim, o poder cognitivo do diálogo levou a uma concessão, ou acordo. Em outras palavras, o diálogo teve um efeito relativizante mesmo sobre a percepção de um objeto físico, cujo comprimento, em princípio, poderia ser decidido por meio da utilização de um instrumento de medida. No que diz respeito às visões de um indivíduo em relação a realidades putativas que não podem ser sujeitas ao escrutínio por meio da percepção dos sentidos - como

visões religiosas ou políticas -, não há consenso no que se refere às ferramentas de medida. Segue-se a isso que o poder do diálogo será ainda mais influente nesses casos. O que é plausível e o que não é plausível serão, em grande parte, determinados pela natureza do diálogo a respeito.

Um conceito útil da sociologia do conhecimento para descrever esse fenômeno é o da "estrutura da plausibilidade". Trata-se do contexto social em que qualquer definição particular de realidade é plausível. As instituições religiosas sempre foram cientes disso. Vejamos, por exemplo, a afirmação católica clássica Extra ecclesiam nulla salus - "Não há salvação fora da igreja". Traduzindo essa afirmação na terminologia sociológica, temos: "Não há plausibilidade fora da estrutura de plausibilidade apropriada." Pense a respeito: seria muito difícil manter sua identidade católica se você fosse o único católico em uma comunidade fechada de budistas tibetanos. Ajudaria muito se vocês fossem pelo menos dois; de maneira similar, ajudaria um pouco se você pudesse corresponder-se com católicos de outros lugares. O melhor resultado (isto é, "melhor" em termos de sua identidade católica) seria se você pudesse escapar do seu "cativeiro" tibetano e voltar a um local onde houvesse muitos católicos. Naturalmente, o mesmo conceito também se aplica à plausibilidade de crenças e valores não religiosos. É difícil ser o único marxista da cidade, ou a única feminista e assim por diante.

Voltemos à modernidade e à relativização: nas sociedades pré-modernas, as estruturas de plausibilidade normalmente são robustas e estáveis. À medida que a modernidade se estabelece, a pluralização torna as estruturas de plausibilidade cada vez mais frágeis e temporárias. Todos nós nos tornamos "vítimas" do experimento de Asch, agora amplo o suficiente para englobar sociedades inteiras. Desse modo, todos nós devemos tomar mais cuidado na escolha das pessoas com quem dialogamos, como reconheceu o Apóstolo Paulo muito tempo atrás, quando advertiu os cristãos: "Não vos prendais a um jugo desigual com os incrédulos" (2 Coríntios 6-14). Na ausência de uma advertência conversacional como essa, prepare-se para fazer uma concessão cognitiva!

COMO A RELATIVIZAÇÃO SE DESENROLA EM TERMOS DE RELIGIÃO?

Se quiser ter uma boa ideia de como a relativização e seus processos cognitivos se desenrolam em termos de religião, recomendamos um pouco de turismo. Vá a Washington, D.C., pegue um carro ou um táxi e siga para o norte pela Sixteenth Street, partindo das

proximidades da Casa Branca e seguindo na direção do Walter Reed Hospital. Depois de percorrer algumas quadras, você se verá diante de uma verdadeira orgia de pluralidade religiosa. Estendendo-se ao longo de quilômetros, você dificilmente encontrará uma quadra sem alguma religião. Há igrejas de todas as denominações protestantes, inclusive uma afro-americana. Há uma grande paróquia católica romana. Há uma igreja ortodoxa grega e outra ortodoxa sérvia. Há sinagogas representando as três variedades do judaísmo americano. Há um centro hinduísta, um centro budista e um centro da fé baha'i e um grande templo com uma inscrição em vietnamita (presumivelmente, pertencente a uma das seitas sincretistas que se proliferam naquele país). Também há um grande templo maçônico, caso o leitor deseje incluí-lo nesta lista de edifícios religiosos (uma questão controversa). Não parece haver uma presença muçulmana na Sixteenth Street, mas a maior mesquita de Washington se situa em outra rua, a apenas algumas quadras dali.

Provavelmente não seria necessário pesquisar muito para descobrir exatamente por que esse trecho em particular de Washington é tão religiosamente fecundo - o que pode ter alguma relação com as regras de zoneamento urbano. Mas a questão que nos vem à mente é: Será que essas pessoas, em todos esses edifícios religiosos, não conversam umas com as outras? E não queremos dizer com isso um diálogo inter-religioso formal - como, digamos, uma conferência sobre o judaísmo ou o budismo. Estamos nos referindo a uma conversa cotidiana, amigável - entre o padre sérvio e o diretor do centro baha'i, por exemplo. Presumimos que esse tipo de conversa deva ocorrer - no mínimo, em virtude da escassez de vagas de estacionamento nas proximidades. Vamos imaginar um importante evento baha'i e que seria interessante usar o estacionamento da igreja ortodoxa sérvia. Presumimos que eles conversem entre si a esse respeito. Mas será que a conversa para por aí? Possivelmente não. Antes de alguém realmente notar o que está acontecendo, os dois interlocutores podem perceber que avançaram profundamente no território da contaminação cognitiva.

(A propósito, já que estamos falando de turismo na área da sociologia da religião, é possível fazer outra sugestão, dessa vez envolvendo o trecho de uma estrada no Havaí. Pegue um carro e percorra a Rodovia Pali de Honolulu até o outro lado da Ilha de Oahu. Você encontrará um grande número de ofertas religiosas, tão variadas quanto as de Washington, só que - como seria de se esperar - com maior representação de religiões asiáticas. Não por acaso os dois locais são nos Estados Unidos. Para usar um termo cunhado por Talcott Parsons, a América é uma "sociedade de vanguarda" da pluralidade religiosa.)

Não importa o que esteja acontecendo entre os negociadores dos estacionamentos do centro

baha'i e da igreja ortodoxa Sérvia em Washington, as principais tradições religiosas de fato estão dialogando entre si. Esse diálogo "inter-religioso", apesar de ter antecedentes muito mais antigos, ganhou grande ímpeto com um importante evento no final do século XIX - o Parlamento das Religiões do Mundo em Chicago em 1893 (no qual, a propósito, tanto o hinduísmo vedanta quanto a fé baha'i foram apresentados pela primeira vez aos americanos). Esse diálogo se intensificou enormemente nos últimos 50 anos, tendo se transformado em uma pequena indústria ocupando intelectuais interessados em religião, e foi formalizado em departamentos de várias importantes instituições religiosas (incluindo o Vaticano e o Conselho Mundial de Igrejas). Além disso, atualmente temos ampla literatura sobre o tema. Não faz parte do escopo desta obra apresentar uma visão geral desse fenômeno, mas seria interessante descrever, de forma sucinta, as principais posições assumidas por participantes cristãos nesse diálogo inter-religioso. (Observe que as mesmas categorias poderiam ser utilizadas para descrever posições assumidas por não cristãos.)

Três posicionamentos típicos têm sido descritos - exclusivista, pluralista e inclusivista. A posição exclusivista faz pouca ou nenhuma concessão ao processo relativizante: o cristianismo é reafirmado sem reservas como a verdade absoluta. Como seria de se esperar, esse posicionamento pode ser associado com a ortodoxia doutrinária (seja católica ou protestante). Seria, no entanto, excessivamente injusto equiparar essa posição com hostilidade ou desdém em relação aos praticantes de outras fés. Ela, muitas vezes, é acompanhada de uma atitude de respeito por tradições religiosas alternativas e até de uma abertura para aprender alguma coisa com elas. Mas eles não se abrem a nenhuma concessão cognitiva em relação a um número, em geral grande, de propostas doutrinárias consideradas centrais à fé.

Por outro lado, a posição pluralista busca reconhecer ao máximo o status de verdade de outras tradições e abre mão, na medida do possível, de uma série de doutrinas cristãs históricas nesse processo de barganha cognitiva. Um significativo representante da posição pluralista tem sido o teólogo protestante britânico John Hick, um escritor excepcionalmente prolífico e eloquente. Hick usa uma metáfora bastante vívida: ele preconiza uma "revolução copernicana" em nossa forma de pensar sobre a religião. Os cristãos tradicionalmente pensam em sua fé como o centro ao redor do qual todo o universo orbita. Hick sugere que eles deveriam pensar em sua fé como um dos vários planetas que orbitam ao redor do sol da verdade absoluta - uma verdade que permanece inacessível a nós em sua plenitude, que só podemos vislumbrar parcialmente da perspectiva do planeta no qual estamos. Apesar de se tratar de uma metáfora atraente, Hick parece excluir a possibilidade de alguns desses "planetas" nem estarem na órbita do Sol - em outras palavras, parece sugerir que todas as

perspectivas "planetárias" são igualmente válidas - um argumento difícil de sustentar, considerando as enormes contradições entre algumas das perspectivas. (Hick se mostra ciente desse problema e tenta solucioná-lo traçando a distinção entre fés em função de suas consequências morais: as religiões são "verdadeiras" na medida em que produzem "bons" seguidores. No entanto, se a religião deve ter qualquer relação com questões envolvendo a verdade, esse é um critério pouco convincente de diferenciação. Vejamos a analogia da ciência: a validade da teoria da relatividade não depende de Einstein ter sido um bom homem ou não.)

Como seria de se esperar, a posição inclusivista fica a meio caminho entre os dois extremos: ela continua afirmando com veemência as proposições de verdade de uma tradição, mas se mostra aberta a ir até certo ponto na aceitação de possibilidades de verdade em outras tradições e se mostra disposta a abandonar elementos de sua tradição por meio de várias concessões cognitivas. Para adotar esse posicionamento, é necessário escolher um método para distinguir o que é fundamental e o que é marginal na fé proposta (e os elementos marginais recaem na categoria de adiáforos, ou "coisas que não fazem diferença"). Feita essa distinção, é claro, seria possível decidir quais elementos da tradição devem ser defendidos a todo custo e as quais é possível renunciar com segurança.

Naturalmente, as três posições são "tipos ideais" (para utilizar um termo cunhado por Max Weber), e as fronteiras entre elas nem sempre são claras. Apesar de poderem ser úteis, empiricamente cada uma delas vem acompanhada de alguns perigos. 0 exclusivista pode se ver em uma postura antagonista em relação a aspectos importantes da cultura contemporânea - uma postura difícil de manter, dadas as pressões da relativização, e que pode subitamente desintegrar-se em uma variedade de relativismo. O pluralista, mais cedo ou mais tarde, deve lidar com o fato de alguns dos "outros" serem tão implausíveis ou repulsivos que não podem ser considerados portadores da verdade - que esse reconhecimento pode afundá-lo em uma negação niilista de qualquer possibilidade de verdade ou, como uma reação, lançá-lo de volta à posição exclusivista. Quanto ao inclusivista, o perigo reside no fato de não ser claro o que deve e não deve ser "incluído", com um alto grau de confusão iminente.

Apesar de a maioria das pessoas no mundo ocidental tender a uma posição inclusivista, todas as três posições do diálogo inter-religioso oficial também podem ser encontradas no nível de pessoas comuns conversando sobre religião no trabalho, na rua ou em algum outro local muito distante das salas de conferência nas quais representantes credenciados de várias instituições religiosas se envolvem em debates doutrinários. Essas discussões institucionais,

muitas vezes, apresentam o caráter de negociações de fronteira entre países inexistentes. Imagine, digamos, teólogos católicos e luteranos envolvidos em vários anos de discussões visando justificar uma doutrina. Imagine também que eles finalmente tenham chegado a determinadas formulações com as quais ambos possam concordar e que anunciem ao mundo que pelo menos aquela doutrina em particular não precisa mais dividir as duas igrejas. Bem, não é necessário imaginar essa situação: isso de fato ocorreu. É preciso levantar a questão, contudo, de quantos membros laicos da igreja católica e luterana possuem qualquer conhecimento das doutrinas oficiais de suas respectivas igrejas - ou, por falar nisso, qualquer interesse sério nessas doutrinas. Também é preciso perguntar se a concessão teológica conquistada a tanto custo tem qualquer relação com a religiosidade dos membros comuns da igreja. E, por fim, é necessário suspeitar que diferenças substanciais continuarão a existir entre os dois grupos de membros laicos - diferenças que só foram ocultas por trás de toda a teorização dos teólogos.

Tomemos o exemplo, digamos, de duas meninas de 10 anos que são vizinhas, brincam juntas e, algumas vezes, conversam sobre religião - normalmente devido a alguma prática mantida por uma delas. Uma menina é católica e a outra é judia. Talvez a garota católica tenha ouvido que os judeus se consideram o povo escolhido de Deus. Talvez a garota judia tenha ficado preocupada quando alguém lhe disse que os católicos acreditam que a igreja deles é a única que tem a plena verdade. Quais posturas assumirão nessas discussões? Elas podem assumir uma posição exclusivista - sim, "nós" acreditamos nisso; eu e você ainda podemos ser amigas, mas essas diferenças permanecerão. Ou uma delas pode ser uma pluralista: todos os caminhos levam a Deus; no fim das contas, católicos e judeus estão no mesmo barco, sem saber qual se revelará a derradeira verdade e, enquanto isso, devemos ser tolerantes em relação à fé alheia. Se as duas escolherem o caminho pluralista, a menina católica abrirá mão da noção de uma única verdadeira igreja e a menina judia vai deixar de se ater à noção de um povo escolhido. O mais provável, contudo, é que as duas meninas assumam uma postura inclusivista: a menina judia modificará suas opiniões antes negativas de Jesus sem se tornar uma cristã; a menina católica aceitará que a verdade pode ser encontrada fora de sua igreja e também no judaísmo, mas continuará a ir à missa, rezar o rosário e talvez aceitar à risca os preceitos ditados pelo papa. É desnecessário dizer que meninas de 10 anos são extremamente influenciadas pelos adultos importantes na vida delas - seus pais, professores, líderes religiosos -, bem como por amigos nos ambientes pelos quais transitam.

Tanto no nível de intelectuais religiosos quanto no de adeptos comuns (sejam crianças de 10 anos ou adultos), a posição inclusivista é a mais comum, como já observamos.

Relativamente poucas pessoas se convertem a uma crença completamente diferente daquela na qual foram criadas. A atração emocional da socialização na infância em determinada tradição é poderosa e normalmente reforçada pela contínua influência de parentes e amigos. Desse modo, a maioria das pessoas, pelo menos nas sociedades ocidentais, se envolve no que Robert Wuthnow, sociólogo americano da religião, chamou de "religião de colcha de retalhos". Isto é, elas costuram suas "colchas de retalhos" religiosas individuais com retalhos provenientes de sua tradição original, bem como de outras tradições. Uma socióloga francesa, Danièle Hervieu-Léger, usou o termo bricolage para descrever o mesmo fenômeno na Europa. (A utilização do termo por Hervieu-Léger é bastante diferente de sua utilização na antropologia, remontando a Claude Levi-Strauss, que o cunhou.) O termo pode ser traduzido como montagem ou combinação - como quando alguém constrói um prédio usando diferentes peças de Lego, algumas vezes resultando em construções bastante idiossincráticas. Não importa quais outros elementos são acrescentados, a tradição religiosa original ainda domina. Por conseguinte, uma pessoa pode ser católica - e reconhecida como católica tanto por si mesma quanto pelos outros -, apesar de, em termos mais precisos, ela ser "católica mas..." O conteúdo desse "mas" pode distanciar-se muito daquilo no qual a igreja deseja que seus membros acreditem. Assim, por exemplo, dados europeus mostram um número surpreendente de pessoas que se identificam como católicas, mas que também acreditam na reencarnação. Tanto exclusivistas radicais quanto pluralistas radicais são relativamente raros.

A mesma tendência em relação ao inclusivismo pode ser observada na área da moralidade. A chamada guerra cultural na América está sendo travada por ativistas devotados tanto do lado conservador quanto progressista. É verdade que esses ativistas se tornaram bastante influentes - com efeito, passaram a ser membros importantes dos dois principais partidos políticos dos Estados Unidos. Com poderosos proponentes de ambos os lados, a guerra cultural é bastante real. Mas dados de levantamentos revelam que a maioria dos americanos se posiciona em algum ponto entre os dois extremos no que diz respeito a uma grande parte das questões polêmicas que alimentam o conflito. Dessa forma, a maioria dos americanos não defende o aborto e gostaria de limitá-lo, mas não quer que ele volte a ser ilegal. A maioria dos americanos desaprova o homossexualismo, mas se mostra disposta a aceitar uniões civis de casais do mesmo sexo (contanto que essas uniões não sejam chamadas de "casamento"). E assim por diante. Na moralidade como na religião, a maioria das pessoas evita o total relativismo, mas, da mesma forma, desconfia de declarações absolutistas desse ou daquele sistema de valores ou visão de mundo.

O QUE QUER DIZER "DIALETO DA RELATIVIZAÇÃO"?

A maior parte dessa descrição poderia ser lida de forma a dar a impressão de que o processo da relativização é unilinear e inexorável. E o mesmo pode ser dito da nossa discussão sobre a teoria da modernização. Como no caso da modernização em geral, contudo, seu correspondente específico da relativização não é unilinear nem inexorável. Em vez disso, a relativização resulta em uma dialética pela qual pode, em determinadas circunstâncias, transformar-se rapidamente em uma nova forma de absolutismo. É importante compreender essa dialética.

A relativização, em especial em suas primeiras fases, é comumente vivenciada como uma grande liberação. Uma grande parte da literatura europeia e americana dos séculos XIX e XX se dedicou a descrever detalhadamente essa experiência. Essas descrições normalmente envolvem uma trajetória biográfica de origens provincianas e de visão estreita no que se refere aos amplos horizontes da vida moderna. Com muita frequência, uma biografia como essa se desenrola no contexto da urbanização: o herói ou heroína proveniente de uma vila ou cidadezinha se muda para a cidade grande. Lá, ele ou ela passa pela grande transformação da urbanidade. Antigos preconceitos e superstições são descartados e novas ideias e estilos de vida são adotados com entusiasmo. Uma parte essencial dessa experiência é que a pessoa se vê diante de uma profusão de escolhas antes inimagináveis - opções de carreira, relacionamentos íntimos, valores políticos e religiosos e até a definição da própria identidade. Não há razões para duvidar de que esse processo pode ser arrebatador. E muitas vezes não passa disso.

Onde está a dialética na situação? Dito em termos simples, a própria relativização originalmente vivenciada como um grande alívio acaba se transformando em um grande peso. A pessoa passa a encarar com nostalgia os absolutos perdidos de seu passado ou parte em busca de novos absolutos. A liberação que passa a ser buscada é uma liberação do fardo da relatividade, das várias escolhas impostas pela condição moderna.

A natureza desse fardo é sucintamente traduzida em uma velha piada americana - admitimos que não é uma piada muito boa, mas servirá a nossos propósitos aqui. Imagine que a história se passa em um dos estados mais quentes dos Estados Unidos. Dois amigos se encontram. Um diz ao outro: "Você parece deprimido. Por que está tão desanimado? Continua desempregado?" "Não", responde o amigo, "arranjei um novo emprego na semana passada". "Que emprego arranjou?" "Bem, trabalho num laranjal. Fico sentado à sombra, debaixo de

uma árvore e os catadores me trazem laranjas. Coloco as maiores numa cesta, as pequenas em outra cesta e as médias em uma terceira cesta. É o que faço o dia todo. Fico sentado à sombra debaixo de uma árvore colocando laranjas nas cestas." O amigo diz: "Não estou entendendo. Parece-me um trabalho bastante fácil. Por que isso o deprime?" A isso, segue-se a resposta: "Todas as decisões que preciso tomar!"

Os alemães têm uma expressão - Qual der Wahl (a "agonia da escolha") - que descreve bem o sentimento daquele selecionador de laranjas. Os seres humanos sentem uma profunda relutância em fazer escolhas que pode ter raízes em nossa constituição biológica. Daí a necessidade do que Gehlen chamou de o "background" - ou plano de fundo - das instituições. Lembre-se de que as instituições, se eficazes, tornam desnecessário escolher - pelo menos nas áreas da vida organizadas pelas instituições em questão. Mas isso leva a um "foreground" - ou primeiro plano - no qual é inevitável escolher. Como argumentamos, a modernidade expande em muito esse "foreground", intensificando a agonia de ter de escolher.

Há diferentes reações possíveis a essa situação. Provavelmente, a maioria das pessoas lida com a opressão da escolha da mesma forma como lida com a inevitabilidade da morte - mergulhando no turbilhão das atividades cotidianas, fazendo as escolhas inevitáveis com o mínimo possível de reflexão e avançando aos trancos e barrancos da melhor maneira. (É possível argumentar que este não é o pior cenário.) Além disso, uma minoria normalmente pequena de pessoas de fato para, reflete e se sai com esta ou aquela forma de lidar com todas as escolhas. O que nos interessa neste livro é o grupo em busca de uma autoridade que lhes mostre uma escolha absoluta e definitivamente correta.

Erich Fromm analisou a psicologia do totalitarismo em um livro intitulado O medo da liberdade. Apesar de as premissas psicanalíticas de Fromm poderem levantar algumas dúvidas, o título foi muito bem escolhido e os movimentos totalitaristas de fato são uma tentativa de escapar da opressão da liberdade. O totalitarismo, com efeito, é uma espécie de liberação. O indivíduo, confuso e aterrorizado por "todas as decisões que precisa tomar", pode receber a reconfortante dádiva de absolutos renovados. Mencionamos a noção de Jean-Paul Sartre de que o homem é condenado à liberdade. Dissemos que, apesar de isso provavelmente não ser universalmente válido como uma descrição da condição humana, a afirmação descreve muito bem a condição da humanidade moderna. O novo absolutismo, portanto, é impulsionado por uma recusa exaltada a se submeter à "condenação" de Sartre.

Essa é a grande rejeição da relativização. Os defensores das várias versões de

neoabsolutismo acenam com mensagens extremamente sedutoras: "Você está perdido na `colcha de retalhos' das possibilidades religiosas? Venha, entregue-se à única verdadeira fé que lhe oferecemos e se verá em paz consigo mesmo e com o mundo." Mensagens comparáveis são oferecidas para aliviar a vertigem provocada pelas incontáveis escolhas nos âmbitos da moralidade, política, estilos de vida. E a mensagem não é enganosa: os fanáticos de fato estão mais em paz e são menos divididos do que aqueles que se digladiam diariamente com os desafios impostos pela relatividade. Essa paz, contudo, tem seu preço. Outro conceito sartriano descreve muito bem esse preço - o conceito da "má-fé" (mauvaise foi). Sartre descreve essa noção como a desculpa de que aquilo que foi escolhido é, pelo contrário, uma necessidade que se impõe além da escolha do indivíduo. Sartre nos oferece um exemplo bastante mundano desse fenômeno: um homem está seduzindo uma mulher. Ele coloca a mão na coxa dela. Ela percebe as intenções dele e não faz nada para impedi-lo; ela finge que nada está acontecendo. Em outras palavras, apesar de ela estar escolhendo ser seduzida, nega a escolha agindo como se nada estivesse acontecendo. Essa negação, segundo Sartre, é um ato de má-fé. Dessa forma, é possível argumentar que a entrega a um absoluto constitui a essência de todo fanatismo: "Eu não escolhi esta verdade; ela me escolheu; ela se impôs a mim e não posso resistir a ela." Embora essa ilusão possa ser bastante eficaz, sempre haverá a memória, por mais reprimida que seja, de que essa "verdade" foi escolhida. Se a memória persistir, o novo absolutismo pode entrar em colapso, retomando o processo dialético. Portanto, em todo relativista há um fanático esperando para se manifestar no derradeiro absoluto e, em cada fanático, há um relativista esperando para ser liberado de quaisquer e todos os absolutos. Retomaremos essa dialética quando discutirmos o fundamentalismo.

Grande parte deste capítulo se concentrou na religião. É importante reforçar que as ideologias ou visões de mundo normativas e cognitivas seculares estão presas na mesma dialética de aceitar e rejeitar os resultados da relativização. A promessa do derradeiro absoluto pode assumir várias formas, e a religião é apenas uma delas.

3.
RELATIVISMO

A relativização não passa de um fato, o resultado dos eventos modernos discutidos nos capítulos anteriores. É possível deplorar o fato, conformar-se com ele ou recebê-lo de braços abertos. Dessas três opções, o relativismo é mais bem entendido como uma descrição da última. A relatividade é recebida de braços abertos, sendo-lhe atribuído status normativo positivo. A segunda opção se coloca entre os dois, entre reconhecer o fato e aceitá-lo: ele ainda não foi aceito, mas é visto como inevitável, o que leva o indivíduo a ajustar seu comportamento de acordo.

COMO A RELATIVIZAÇÃO AFETA O MODO COMO AS PESSOAS VEEM OS "OUTROS" RELIGIOSOS E MORAIS?

As reações progressistas à Igreja Católica Romana, quanto à perda de seu monopólio religioso nos países antes conhecidos como o "mundo cristão", ilustram claramente duas das três opções mencionadas. A Reforma Protestante do século XVI constituiu o mais importante questionamento do antigo monopólio - e Roma se mostrava longe de estar preparada para aceitar esse fato; pelo contrário, eles fizeram o possível para impedir a modernização (opção 1), se necessário pela força. Quando a Reforma se provou inevitável, a hierarquia da Igreja não teve escolha a não ser resignar-se à relativização (opção 3) - inicialmente não por mudar de ideia, mas devido à imposição de circunstâncias inalteráveis. Dentre essas circunstâncias, as guerras religiosas na Europa terminaram com a Paz de Vestfália, a Inquisição perdeu força e se transformou em uma burocracia de certa forma inócua e um tom de cortesia reservada se imiscuiu nas comunicações com os protestantes. Muito mais tarde, nos anos 1960, o Segundo Concílio Vaticano, com sua declaração de liberdade religiosa, promoveu um importante movimento de distanciamento das antigas atitudes em relação aos "irmãos separados" protestantes, mas nem esse concílio endossou o relativismo. Com efeito, o catolicismo contemporâneo ainda se resigna à relativização, em vez de adotá-la plenamente. Se havia qualquer dúvida a esse respeito, encíclicas recentes reforçando que a Igreja Católica Romana

é a única religião de posse da plena verdade do cristianismo rejeitaram enfaticamente a opção relativista.

A Igreja Católica se viu diante de um desafio comparável devido ao rápido crescimento do protestantismo (em grande parte, em sua versão pentecostal) na América Latina, uma parte do mundo antes considerada substancialmente católica. Alguns bispos se mostraram bastante satisfeitos em utilizar métodos rigorosos para se livrar do problema - com efeito, houve incidentes de violência contra igrejas protestantes e seus membros. Mas o Vaticano assumiu uma abordagem mais gentil: o Papa Benedito XVI, em sua primeira visita à América Latina, falou do protestantismo como uma força perigosa (nenhuma cortesia ecumênica nessa postura), mas não sugeriu nenhuma forma de supressão; em vez disso, exortou intensa campanha de "evangelização" para reconquistar os que se perderam do rebanho católico. Em outras palavras, o catolicismo reconhece o fato da relativização e o comportamento da Igreja foi modificado de acordo, mas a relativização não recebeu aprovação normativa.

Como vimos em capítulo anterior, o posicionamento pluralista relativo às relações inter-religiosas, exemplificado pela obra de John Hick - e ao qual nos referimos aqui como "relativismo" - de fato aceita a relatividade como uma nova fase importante na história da religião. O "outro" religioso não apenas recebe o respeito e a liberdade de acreditar em coisas diferentes e praticar de maneiras diferentes, como a visão de mundo do "outro" é considerada sob uma perspectiva instrutiva da realidade. Em outras palavras, o "outro" é aceito como precursor de uma verdade válida.

Esse tipo de relativismo não se limita à religião e também se aplica à moralidade. Na visão relativista, não existe um único sistema ético universalmente válido, mas os comportamentos e valores morais de todas, ou praticamente todas, as culturas humanas podem aceitar acréscimos à própria tradição ética. Esse tipo de relativismo sempre fará exceções, é claro - culturas que, digamos, legitimam o sacrifício humano, a escravidão ou o tratamento de mulheres como seres inferiores não serão consideradas contribuintes válidos da ética. Cada sociedade deve impor limites entre comportamentos aceitáveis e intoleráveis.

Essa necessidade de fronteiras está se tornando bastante clara nos debates atuais na Europa referentes ao islamismo. Alguns comportamentos muçulmanos são amplamente considerados aceitáveis - como as pessoas interrompendo o trabalho para rezar ou mulheres cobrindo os cabelos com véus (apesar de a aceitabilidade dessa última prática ser rejeitada por alguns). Outros comportamentos são claramente inaceitáveis, como "assassinatos por honra",

circuncisão feminina e (na prática ou mesmo na teoria) a pena de morte para muçulmanos que desejam converter-se a outra religião. Mas também existem áreas nebulosas entre esses dois extremos, como permitir que os pais proíbam as filhas de participar de atividades esportivas com meninos ou permitir que a blasfêmia seja legalmente considerada uma ofensa. Em outras palavras (retomando uma questão que já levantamos), quais são os limites dos "valores europeus" evocados com tanta frequência?

O último passo da celebração da relatividade, indo além de uma negação de que a verdade é difícil de ser atingida, é afirmar que a própria noção de verdade não faz sentido e deveria ser abandonada. Os relativistas radicais argumentam que não apenas é difícil escapar das inevitáveis influências resultantes de nossa localização na história e na sociedade, como isso é impossível e, na análise final, indesejável. A verdade objetiva é algo inexistente. Na verdade, não existem fatos objetivamente verificáveis. Existem, sim, "narrativas" diferentes, todas igualmente válidas. Essa é a visão assumida pela chamada teoria pósmodernista, que analisaremos em mais detalhes mais adiante neste capítulo.

A ideia de que crenças sobre o mundo são relativas em função da localização do indivíduo no espaço e no tempo não é nova. Ela foi expressa tanto por Heródoto quanto por Ibn Khaldun, por exemplo - dois homens que também foram separados por espaço e tempo. Em termos da história ocidental moderna das ideias, ela foi proposta pela primeira vez, de modo sucinto, por Pascal no século XVII, quando disse que a verdade em um lado dos Pireneus pode ser um erro no outro lado. Na filosofia de Pascal, isso se relaciona a outra de suas famosas proposições, a da aposta da fé: como não é possível ter certeza da verdade da religião (justamente devido à relatividade de todas as afirmações de verdade), a fé é uma aposta que, em certo sentido, não se pode perder. Se a religião for verdadeira, a fé do indivíduo será gloriosamente reconhecida no além; se não for verdadeira e não houver vida após a morte, ninguém jamais saberá.

A filosofia ocidental moderna teve início com René Descartes elevando a dúvida a um princípio metodológico básico no século XVII. Dado o fato de que tudo é sujeito à dúvida, ele disse, do que é possível estar certo? Descartes respondeu a essa questão afirmando que a única coisa da qual não pode haver dúvida é o "eu" que duvida. Em outras palavras, a busca da certeza é reduzida à realidade supostamente indubitável do eu subjetivo: Cogito ergo sum. Essa proposta foi considerada a "grande virada na direção do subjetivo" e dominou a filosofia ocidental por vários séculos.

Ao mesmo tempo, a própria ideia de "eu" foi progressivamente desgastada pela compreensão de sua relatividade: não se trata de uma ideia universal. No pensamento arcaico, o eu individual é sempre imbuído no eu coletivo do clã ou da tribo: "Sou o que minha tribo é." Ou, para reverter o ditado cartesiano: "Minha tribo existe, logo existo." Mas, mesmo no nível da teorização sofisticada, a suposta certeza do eu não pode ser aceita sem questionamento. Nos Upanishads, escrituras consideradas por alguns o ponto mais alto do pensamento hinduísta, o eu individual é derradeiramente idêntico à mais profunda realidade do cosmos, o atman absorvido no brahman. E, de forma ainda mais radical, uma das proposições básicas de todas as escolas de pensamento budista é a negação da realidade do eu.

O OUE É PÓS-MODERNISMO E COMO ELE SE ENCAIXA NA VISÃO DE MUNDO OCIDENTAL?

No pensamento ocidental moderno, o senso cada vez mais profundo de relatividade e, portanto, da precariedade de todas as definições de realidade se liga às três imponentes figuras cujo pensamento exerceu e continua exercendo imensa influência: Marx, Nietzsche e Freud. Marx (mencionado em capítulo anterior como um dos fundadores da sociologia moderna) afirmou que noções de verdade são relativas em termos da posição de classe ocupada pelo indivíduo. Ideias são a "superestrutura", que, por sua vez, é determinada pela "infraestrutura" da contínua luta de classes. Nietzsche via a relatividade de maneira mais genérica, em termos de vontade de poder. Ele argumentou que as ideias são armas na luta pelo poder. Freud, por outro lado, via as ideias como racionalizações de desejos subconscientes. Todos esses três pensadores desenvolveram o que Nietzsche chamou de "arte da desconfiança", inevitavelmente fundamentada no insight de que ideias humanas, inclusive a ideia do eu, são relativas à condição social e psicológica de um indivíduo. Essa "arte" foi desenvolvida ao longo do século XX pela sociologia do conhecimento, pela psicologia pós-freudiana e até pelas descobertas da neurologia no que se refere ao funcionamento cerebral. Foi nos primeiros anos deste século que o filósofo Ernst Mach propôs que a ideia do eu passou a ser indefensável (unrettbar - irrecuperável). Mas também é possível dizer que os próprios relativizadores são continuamente relativizados e que, nesse processo, o relativismo é reduzido ao absurdo.

A fase mais recente desse desenvolvimento da "arte da desconfiança" foi a chamada teoria pósmodernista. Ela tem sido associada principalmente a dois pensadores franceses do século XX, Michel Foucault e Jacques Derrida, apesar de uma versão de certa forma mais branda da

abordagem ter sido proposta nos Estados Unidos por Richard Rorty (que combinou a teoria com ideias provenientes da tradição americana do pragmatismo, especificamente da forma como foi divulgado por John Dewey). Apesar de tanto Foucault quanto Derrida terem reconhecido a influência de Nietzsche, o pós-modernismo tem sido alternadamente celebrado e atacado como uma inovação epistemológica radical. Considerando a história das ideias esboçada anteriormente, é possível duvidar de que o pós-modernismo constitua uma grande revolução epistemológica (apesar de, sem dúvida, ter concebido um vocabulário novo e um tanto quanto obscuro). Seja como for, a teoria pósmodernista de fato representa uma reformulação radical da tradição relativista.

Há diferenças entre os três principais pensadores mencionados (bem como Rorty, que, de certa forma, se distanciou de seu posicionamento radical original). No entanto, as principais proposições da teoria pós-moderna podem ser formuladas resumidamente como se segue: O que passa por "conhecimento" é sempre (de acordo com Nietzsche) um instrumento em uma luta pelo poder. Alegações de conhecimento desinteressado devem ser descartadas. Não existem fatos objetivos fora dos interesses de poder. A própria noção de objetividade é uma ilusão e, por si só, determinada por interesses específicos de poder. Por exemplo, acadêmicos europeus afirmavam deter conhecimento objetivo das sociedades e culturas do Oriente Médio, mas esse suposto conhecimento não passava de um instrumento de imperialismo e colonialismo. (Esse famoso exemplo foi elaborado em uma obra de Edward Said, Orientalismo, que se tornou uma espécie de ícone da teoria pósmodernista.)

Apesar de não haver um conhecimento objetivamente válido, há "discursos" diferentes, sempre a serviço de alguma estrutura de poder existente ou ambicionada. Cada discurso representa um conjunto de "narrativas". Por conseguinte, temos uma narrativa colonialista e uma anticolonialista. À medida que as estruturas de poder vão mudando, a narrativa original também deve ser alterada. Por exemplo, o nacionalismo japonês promoveu uma narrativa de militarismo heroico, mas a derrota do Japão na Segunda Guerra Mundial e a tomada do poder por um regime democrático naquele país levaram a uma narrativa do Japão como uma nação pacífica. Desde então, a narrativa antiga e a nova vêm competindo e o debate sobre qual é a narrativa correta para a história japonesa tem ocupado posição proeminente na política local (como as discussões de qual abordagem apresentar em livros didáticos de história) e na política internacional (como as veementes objeções por parte da China e da Coreia do Sul à forma como o imperialismo japonês tem sido apresentado nesses livros didáticos). É uma ilusão tentar decidir qual narrativa é mais válida. Não existe uma hierarquia da verdade entre as diferentes narrativas. Como todas as narrativas são igualmente válidas, pelo menos em

princípio, é uma futilidade discutir qual narrativa se aproxima mais da verdade. Em vez disso, é necessário "desconstruir" todas as narrativas, o que implica revelar sua fundamentação nesse ou naquele interesse de poder. Trata-se da relatividade levada ao extremo. Os pósmodernistas mais radicais (com destaque para Derrida) propuseram que é preciso abrir mão de todo o projeto de encontrar a verdade por meio da razão e da ciência empírica. (Derrida chama esse projeto de "logocentrismo".) Considerando que esse projeto constitui fator essencial da modernidade, a proposta passa a ser abrir mão da modernidade. Dito de outra forma, é necessário repudiar o Iluminismo.

COMO OS RELATIVISTAS EVITAM RELATIVIZARA SI MESMOS?

Todas as versões de relativismo têm um problema em comum: Como os pensadores relativistas eximem o próprio pensamento da "desconstrução" relativista? Afinal, cada relativista também tem uma localização particular no espaço e no tempo, e essa posição, se a abordagem relativista for correta, deve determinar sua forma de pensar do mesmo modo como determina a forma de pensar de todos os outros indivíduos. Dito de outra forma, o pensamento relativista não passa de mais uma "narrativa" entre várias outras que são tão válidas quanto. Para solucionar esse problema, diferentes versões de relativismo propuseram o que, algumas vezes, é chamado de "elite epistemológica" - um grupo seleto de pessoas supostamente imunes à destruição da relativização. Essa elite detém a custódia exclusiva da verdade; todos os outros "simplesmente não entendem". Desnecessário dizer que os pensadores relativistas devem declarar que são membros dessa elite, os guardiões da verdade.

A história do marxismo ilustra com bastante clareza (e de maneira um tanto quanto divertida) esse problema - como eximir o pensamento relativista da desconstrução relativista - e várias tentativas de solucioná-lo. A filosofia de Marx é altamente relativista: as ideias não devem ser compreendidas nos próprios termos, mas sim como expressões ideológicas de interesses de classe. Aqueles que não as interpretam dessa maneira (como todas as pessoas que sustentam ideias diferentes das de Marx) estão em "falsa consciência". Quem, então, tem a consciência correta? Com uma argumentação meio intricada, Marx atribui essa consciência ao proletariado, que, em virtude de sua condição oprimida, está livre das distorções da ideologia. Em outras palavras, o proletariado é a elite epistemológica. O proletariado, imbuído da consciência correta, é, dessa forma, capacitado a se tornar o portador da revolução. Não fica claro como Marx - um indivíduo de origens burguesas impecáveis, que foi financeiramente sustentado ao longo da maior parte de sua carreira por Friedrich Engels, um

capitalista de sucesso - consegue ser membro dessa elite epistemológica. Presumivelmente, é possível ser uma espécie de proletário honorífico (ou, por assim dizer, proletário por adoção). Georg Lukacs (escritor bastante estimado pelos neomarxistas e rebento da burguesia húngara) representa outro exemplo revelador.

A história subsequente do marxismo mostra várias tentativas de se lidar com um fato bastante inconveniente: o proletariado nunca conseguiu desenvolver a consciência que a teoria marxista lhe atribuiu. Em vez de se tornar o portador da revolução, a classe trabalhadora nos países capitalistas desenvolvidos se aliou a partidos social-democratas e/ou sindicatos trabalhistas, que buscavam reformar o sistema capitalista, em vez de se mobilizar para derrubá-lo. A primeira revolução marxista de sucesso ocorreu na Rússia, país com uma classe trabalhadora bastante pequena. Essa revolução foi liderada por intelectuais burgueses, como Lênin e Trotsky, e recrutou suas tropas no campesinato e nos grupos marginais (os que Marx chamou de Lumpenproletariat, que muitas vezes incluía o submundo do crime). O fato inconveniente do proletariado recalcitrante levou a um imperativo simples: a elite epistemológica precisava ser encontrada em outra parte.

Lênin localizou a elite no Partido Comunista, que supostamente constituía a "vanguarda do proletariado". Se a classe trabalhadora não pudesse ou não fosse capaz de se mostrar à altura dessa missão revolucionária, o partido o faria em nome dela. Essa revolução, é claro, foi politicamente muito útil: o partido se tornou o único repositório da verdade; tudo o que estivesse fora dos limites do partido (mesmo que esses limites mudassem acentuadamente) era automaticamente considerado falsa consciência. A máxima predominante era simples: o partido está sempre certo. 0 contorcionismo intelectual ao qual essa máxima levaria foi amplamente documentado na literatura sobre a era de Stalin, que levou o conceito leninista do partido à sua conclusão lógica e homicida. Um exemplo clássico dessa literatura é o romance Darkness atNoon, de Arthur Koestler, no qual a ação se passa durante a sangrenta "purificação" dos anos 1930. O personagem principal, um fervoroso comunista, confessa uma longa lista de crimes contra o Estado soviético, sabendo muito bem que todas as acusações contra ele são falsas e que sua execução é inevitável. Ele confessa esses crimes fictícios em um dos julgamentos fraudulentos tão comuns durante o período. E não o faz por ter sido torturado, porque sua família teria sido ameaçada ou porque lhe prometeram complacência, mas sim porque seu interrogador o convence de que esse seria o derradeiro serviço que ele poderia prestar ao partido ao qual serviu com dedicação durante toda a vida! Existem, naturalmente, paralelos religiosos com esse tipo de masoquismo ideológico: o partido infalível assumiu o lugar da Igreja infalível. Lembre-se da declaração de Inácio de Loyola de

que, se ele percebesse algo como branco, mas a Igreja o pronunciasse preto, ele confirmaria entusiasticamente sua negrura.

Não é de se surpreender que marxistas de tendência mais humanitária tenham sido repelidos pelo conceito do partido formulado por Lênin em causa própria. Rosa Luxemburg, agitadora comunista alemã assassinada por nacionalistas de direita logo após a Primeira Guerra Mundial, encontrou outra solução para o problema da elite epistemológica: a elite deveria ser composta do que ela chamava de "povos coloniais" - que, mais tarde, seriam chamados de "Terceiro Mundo". De acordo com essa visão, todo o mundo desenvolvido, incluindo sua classe trabalhadora reformista, constitui a "burguesia". A luta de classes é entre essa burguesia e o "proletariado" reinventado dos colonizados.

As ideias de Luxemburg não foram muito divulgadas na época, mas receberam novo ímpeto no "Terceiro Mundismo" da era pós-Segunda Guerra Mundial. Os marxistas ocidentais (e, com efeito, os ocidentais esquerdistas ou contraculturais em geral) saíram em busca da verdade em movimentos revolucionários na América Latina, África e Ásia. Os teólogos da liberação "marxizante" convenceram bispos latino-americanos a proclamar que a igreja deveria ter uma "opção preferencial pelos pobres". Essa preferência, apesar de em geral formulada em termos políticos - "A igreja deve sempre alinhar-se com as aspirações dos pobres" -, foi algumas vezes aplicada epistemologicamente - "Os pobres têm sempre razão". Essa nova máxima levou a algumas notáveis distorções intelectuais: vários movimentos sangrentos e corruptos nas sociedades em desenvolvimento foram adotados com entusiasmo por professarem agir em nome dos pobres. Não importava se os pobres não tivessem eleito esses movimentos para falar por eles - nem que as classes trabalhadoras da Europa e da América do Norte tenham eleito o Partido Comunista para atuar como sua vanguarda.

Antonio Gramsci provavelmente foi o mais convincente dos humanistas marxistas. Ele escreveu muitas de suas obras na prisão, onde passou um bom tempo sob o regime fascista na Itália. Sua solução para o problema de os relativizadores serem relativizados foi ainda mais criativa do que a de Lênin ou de Luxemburg. E também foi uma solução tão obviamente em causa própria que chegava a ser desconcertante: a elite epistemológica deveria ser a intelectualidade. Para chegar a essa conclusão, Gramsci precisou modificar o modelo original marxista da infraestrutura/superestrutura. A visão tradicional via a superestrutura (que inclui o mundo das ideias, além de todo o resto decorrente da noção de cultura) como algo diretamente determinado pela infraestrutura (basicamente, o sistema de classes e seus conflitos inerentes). Lênin chegou a chamar a superestrutura de "reflexo" direto da infraestrutura. Gramsci rejeitou

esse determinismo, argumentando que a superestrutura tinha uma dinâmica própria e que, por sua vez, também pode atuar sobre a infraestrutura. E, é claro, os mensageiros dessa dinâmica são os intelectuais. Não é de se surpreender que essa visão tenha se tornado bastante popular nos círculos intelectuais, especialmente entre os estudantes. Nas revoltas do fim dos anos 1960 na Europa e nos Estados Unidos, muitos dos estudantes rebeldes viam seu papel social em termos basicamente gramscianos: eles eram os revolucionários verdadeiramente autênticos. Karl Mannheim chegou a uma conclusão similar, mas por um caminho diferente. Mannheim, acadêmico nascido na Hungria, levou a chamada sociologia do conhecimento ao mundo anglófono. Ele insistia que todo o conhecimento humano (com a possível exceção da matemática pura) era determinado pelo contexto social - em outras palavras, que era histórica e sociologicamente relativo. Mas, segundo ele, um grupo está isento desse determinismo - a intelectualidade. Mannheim chamou esse grupo de "intelectuais desvinculados" (freischwebende Intelligenz). Sua imunidade à relativização se devia, de acordo com Mannheim, à ausência de interesses de classe - uma ausência que dava à intelectualidade liberdade de analisar a realidade sem falsa consciência. Mannheim sabia que os intelectuais nem sempre desempenhavam esse papel, mas o apresentava como uma possibilidade normativa. Nietzsche via a elite epistemológica no ideal místico do "super-homem", que transcendia os interesses vulgares por meio de sua pureza ascética de pensamento.

Nietzsche não era um sociólogo, de modo que a localização social de seu espécime superior não foi especificada e provavelmente deveria ser entendida como uma ambição que ainda viria a ser concretizada no futuro. Essa noção foi adotada pelos nazistas, que definiram a superioridade do "super-homem" em termos raciais, mas Nietzsche não pode ser responsabilizado pela utilização de sua ideia.

Freud, outro grande relativizador, via a psicanálise como o caminho pelo qual a falsa consciência da repressão e da racionalização viria a ser evitada. A elite epistemológica, vista em termos freudianos, é formada pela comunidade dos psicoanalisados. Essa perspectiva oferece um método extremamente eficiente para se descartar a dissonância cognitiva: qualquer um que questione as descobertas da psicanálise está "resistindo" a suas verdades perturbadoras; só aqueles que passaram pela provação da análise são capazes de compreender essas verdades - os outros "simplesmente não entendem".

E o que dizer da teoria pósmodernista? Presumivelmente, para os pósmodernistas a elite consiste naqueles que dominaram o jargão arcano dessa escola de pensamento. Qualquer jovem acadêmico ambicionando uma cadeira em, digamos, um departamento de literatura

entenderá imediatamente essa ideia.

A disseminação da fórmula "Você simplesmente não entende" - isto é, a menos que seja um de nós - se estendeu muito além das escolas formais deste ou daquele pensamento. Há uma ideologia feminista, por exemplo, que afirma que é preciso ser mulher para compreender a verdade da opressão sofrida pelas mulheres. De forma similar, há uma ideologia da "consciência negra" que afirma que só os afro-americanos são capazes de entender os problemas afro-americanos. Substitua sexo, preferência sexual, raça, etnia ou qualquer outra identidade coletiva e encontrará a fórmula relativista mencionada.

QUAL É O PROBLEMA DO RELATIVISMO?

O maior problema do relativismo é sua falsa epistemologia. Dito de forma simples, todas as versões do relativismo exageram as dificuldades da busca da verdade - pelo menos na extensão em que a verdade pode ser empiricamente buscada. Existem fatos neste mundo e, ao buscar determinar os fatos, a objetividade é possível.

A facticidade da realidade física se evidencia com clareza a qualquer pessoa que não esteja presa em abstrações filosóficas. Em um famoso episódio da história da filosofia, o Bispo Berkeley explica ao Doutor Johnson que não há como refutar a proposição de que o mundo externo não passa de uma invenção da imaginação. Essa conversa ocorreu quando os dois homens estavam fazendo um passeio. O Doutor Johnson chutou uma pedra e exclamou: "Com isso, eu a refuto!" O fato físico de uma pedra no caminho pode ser verificado por qualquer indivíduo mentalmente são - independentemente de classe, raça ou sexo.

Também há fatos sociais que podem ser comprovados. Uma das afirmações fundamentais no desenvolvimento da sociologia foi a instrução dada por Emile Durkheim de "considerar fatos sociais coisas". E o que é uma coisa? Tudo o que resistir a nossos desejos, tudo o que se impuser a nós, gostemos ou não. Essa qualidade de coisa se aplica a todas as instituições funcionais, a começar pela linguagem. Portanto, uma pessoa aprendendo uma língua estrangeira pode protestar que a gramática não tem lógica, que a pronúncia é estranha e assim por diante. O professor do idioma pode responder: "Sinto muito, mas essa é a gramática e a pronúncia dessa língua - e é melhor que você aprenda se quiser ser entendido." Bem, sabemos que a linguagem, bem como outras instituições, pode ser alterada e, algumas vezes, deliberadamente alterada. Mas assim que as instituições são firmemente consolidadas em uma

sociedade, passam a compartilhar essa qualidade de facticidade. Vejamos o exemplo das leis. Mais uma vez, seria possível opinar que as leis são ilógicas, obscuras e corruptas. Um advogado pode responder em uma linha similar ao que o professor disse sobre a gramática: "Sinto muito, mas, goste ou não, essa é a lei que se aplica ao seu caso."

Como mencionamos anteriormente, um termo bastante utilizado pelos pósmodernistas é "narrativa". As narrativas supostamente estão além da comprovação por uma realidade presumivelmente ilusória "lá fora". Leopold von Ranke, historiador alemão do século XIX, definiu a ciência da história como a tentativa de compreender "o que realmente aconteceu" ("wie es wirklich geschehen ist"). Os pósmodernistas rejeitam essa ideia como ilusória e possivelmente também indesejável. De acordo com os pósmodernistas, não existem fatos, só narrativas - todas epistemologicamente iguais (apesar de, como vimos, algumas narrativas serem epistemologicamente privilegiadas - como as do proletariado, dos psicoanalisados e assim por diante).

Para entender melhor a natureza de fato e narrativa, vamos analisar um evento bastante relevante para o relacionamento entre Japão e China no momento da escrita deste livro - o chamado Estupro de Nanquim. Vários historiadores tentaram descobrir o que exatamente aconteceu. Há muitas evidências de que, depois de capturar o que, na época, era a capital da China, soldados japoneses se entregaram a uma orgia de assassinatos, estupros e saques. Milhares de civis foram mortos. Seria possível refutar esses fatos atribuindo-os a narrativas? Se houver uma narrativa japonesa e uma narrativa chinesa, seria inútil tentar descobrir qual delas se aproxima mais dos fatos? A mesma questão pode ser feita em relação ao Holocausto: será que realmente existem fatos ou apenas uma narrativa nazista paralelamente a uma narrativa judia? Tudo o que um pósmodernista pode fazer é "desconstruir" cada narrativa até chegar aos interesses de poder que ela busca legitimar. (Pensando a respeito, seria possível alegar que um dos primeiros pósmodernistas foi o finado ministro da propaganda política nazista Joseph Goebbels, que declarou: "A verdade é o que está a serviço do povo alemão.")

É verdade que muitas vezes é difícil chegar a um relato objetivo dos fatos. O relato é, inevitavelmente, influenciado pelos interesses e preconceitos de qualquer observador. Mas isso não é razão para desistir de tentar ser objetivo, uma tentativa que definitivamente se beneficia da conscientização dos próprios interesses e preconceitos. É possível aplicar um teste simples para verificar se essa tentativa teve sucesso: se um observador for compelido pelas evidências a fazer afirmações sobre fatos contrários a seus interesses ou preconceitos, esse observador provavelmente está sendo objetivo.

Bem, essas considerações se aplicam a fatos que podem ser empiricamente verificados - digamos, por um médico, historiador ou cientista social. Mas também há alegações de verdade de natureza moral ou religiosa, que não são suscetíveis à exploração empírica. O historiador não tem como decidir se a escravidão foi moralmente repreensível; o cientista social também não tem como confirmar nem invalidar a existência de Deus. No entanto, também nesse caso a razão pode ser utilizada para julgar a plausibilidade dessa ou daquela moralidade, dessa ou daquela religião. Retomaremos a questão mais adiante neste livro.

Nas ciências sociais, o termo "construtivismo" assumiu a conotação de abordagem pósmodernista: não existem fatos objetivos, apenas "construções" motivadas pelo interesse. Muito provavelmente, o termo se originou de uma alusão ao livro A construção social da realidade, de Peter Berger e Thomas Luckmann (1966). Da mesma forma como se acredita que Marx tenha dito "Não sou um marxista", Berger e Luckmann anunciaram repetidamente "Não somos construtivistas". A comparação entre a teoria pósmodernista e a reformulação de Berger/Luckmann da sociologia do conhecimento é útil para esclarecer o pós-modernismo. Talvez a utilização da palavra "construção" no livro de Berger/Luckmann tenha sido infeliz, já que sugere uma criação ex nihilo - como se alguém tivesse dito: "Não há nada aqui além das nossas construções." Mas não foi essa a intenção dos autores; eles foram influenciados demais por Durkheim para endossar uma visão desse tipo. O que eles propuseram foi que toda realidade está sujeita a interpretações socialmente fundamentadas. O que grande parte da teoria pósmodernista propõe é que todas as interpretações são igualmente válidas - o que, é claro, implicaria o fim de qualquer abordagem científica à sociedade e à história humana. E alguns teóricos pós-modernos sustentam que nada existe além ou fora dessas interpretações - o que se aproxima da definição clínica da esquizofrenia, um distúrbio mental no qual a pessoa é incapaz de distinguir a realidade das próprias fantasias. Dito de forma simples, há enorme diferença entre o pós-modernismo e qualquer sociologia de conhecimento que se considera uma ciência empírica.

Todas as formas de relativismo contradizem a experiência da vida comum, fundamentada no bom-senso (justamente o que o Doutor Johnson tinha em mente quando chutou a pedra). O bom-senso está ciente de uma realidade externa que resiste aos nossos desejos e que pode ser objetivamente acessada por procedimentos razoáveis. Até um teórico pósmodernista vive no dia a dia com base nessa premissa. Suponha que um pósmodernista procure o médico para uma consulta. Ele quer saber se um tumor é benigno ou maligno. Ele espera que o médico lhe dê uma resposta com base em métodos objetivos de diagnóstico e que o faça independentemente de sentimentos pessoais em relação ao paciente. Ou suponha que um

estudante tenha submetido um trabalho escolar. Ele espera que o instrutor lhe dê uma nota "justa" - isto é, que o faça objetiva e independentemente de quaisquer sentimentos pessoais. O estudante, não importa quais sejam suas inclinações teóricas, protestará com vigor se o instrutor devolver o trabalho corrigido com uma nota baixa e um bilhete dizendo: "Eu odeio você e é por isso que o estou reprovando." (Esse estudante terá menos chances de protestar se o bilhete disser: "Gosto de você, por isso estou lhe dando a nota máxima", mas o princípio é o mesmo.) Há algo de errado com uma teoria que contradiz a experiência que se evidencia com clareza na vida cotidiana. O propósito de uma teoria é elucidar a experiência, e não negá-la.

Essas discussões podem levar o leitor a acreditar que o relativismo não passa de um passatempo de teóricos. Isso seria um grande mal-entendido. Na verdade, o relativismo se enraizou em massa na vida cotidiana, especialmente nas sociedades ocidentais. Não porque as teorias relativistas tenham conquistado muitos adeptos (apesar de isso provavelmente ser o caso para o número crescente de pessoas submetidas a um sistema educacional no qual os professores divulgam ideias relativistas). Na verdade, a popularização do relativismo é o resultado de cada vez mais pessoas vivenciando os extensos efeitos da pluralidade discutidos em capítulo anterior deste livro. A história não é um seminário teórico estendido, mas é determinada pela experiência concreta de grandes números de pessoas, sendo que a maioria desconhece as teorias discutidas pelos intelectuais ou não se interessa por elas. E, assim, o relativismo se espalha, não primordialmente pela propaganda promovida pelos intelectuais, mas por inúmeras conversas em locais de trabalho, entre vizinhos e até entre crianças de diferentes formações brincando no jardim de infância.

Argumentamos que o relativismo é epistemologicamente problemático. E também é politicamente perigoso. Mais uma vez, recorremos ao insight essencial de Emile Durkheim: uma sociedade não pode manter-se sem alguns valores em comum (que ele chamou de "consciência coletiva" da sociedade). Sem esses valores compartilhados, uma sociedade começa a se desintegrar porque as escolhas comportamentais dos indivíduos passam a ser completamente arbitrárias. A moralidade passa a ser uma questão de preferência idiossincrática e deixa de se sujeitar à argumentação pública: "Você acha que a escravidão é justificada, mas eu não. Você tem direito à sua opinião. Não o criticarei por isso. Não tentarei impor minhas opiniões." Não por acaso este foi um posicionamento recorrente assumido por políticos americanos: "Acredito que o aborto seja um homicídio, mas não tentarei impor minhas crenças." Esse posicionamento não apenas é intelectualmente incoerente (e quase certamente insincero), como também implica que a vida pública não deveria ter relação alguma com a moralidade. Essa implicação será negada pelos políticos mencionados, é claro,

mas isso não a eliminará.

O relativismo, com sua moralidade individual, e não coletiva, é um convite ao niilismo. E também pode ser descrito em termos de decadência - definida como uma situação em que as normas que mantêm uma sociedade unida foram esvaziadas, tornaram-se ilusórias e provavelmente risíveis, e (o mais importante) desgastaram a confiança de que os outros se comportarão de acordo com normas coletivamente compartilhadas. Uma sociedade decadente não tem muito futuro: não tem a força suficiente para se defender nem mesmo dos perigos concretos à sua própria existência.

4. FUNDAMENTALISMO

O termo "fundamentalismo" tem sido utilizado de modo bastante flexível no discurso recente - nos círculos acadêmicos, na mídia e também em conversas cotidianas. Por conseguinte, homensbomba muçulmanos, missionários evangélicos e judeus ortodoxos, todos têm sido chamados de "fundamentalistas" - uma ampla utilização que induz a sérios problemas de percepção. Algumas vezes, parece que qualquer envolvimento religioso mais ardente é considerado "fundamentalista". Em vista disso, teríamos muitos benefícios com a análise das origens do termo, surgido em um contexto bastante específico do protestantismo americano.

COMO O TERMO "FUNDAMENTALISMO" SE ORIGINOU?

No início do século XX, dois abastados homens seculares de Los Angeles criaram um fundo de $250 mil (uma quantia formidável na época) para financiar a produção e a distribuição de uma série de livretos que visavam defender o protestantismo conservador do avanço da teologia liberal e modernizadora. É importante entender que, mesmo na ocasião, esse exercício foi reativo - uma reação contra tendências consideradas ameaças à verdade religiosa. A série foi chamada de "Os Fundamentos". Desde 1910, 12 livretos, no total, foram publicados e amplamente distribuídos. Quando o décimo segundo volume foi publicado, pouco antes da Primeira Guerra Mundial, 3 milhões de livretos foram distribuídos, lançando o que passou a ser chamado de movimento fundamentalista no protestantismo anglófono.

O movimento foi, ao mesmo tempo, ecumênico e internacional. Apesar de a ortodoxia promulgada ter sido basicamente reformista (então representada mais vigorosamente pelo Princeton Theological Seminary), os autores incluíram proeminentes presbiterianos, anglicanos e batistas tanto dos Estados Unidos quanto da Grã-Bretanha. Naturalmente, houve diferença significativa entre os autores. Apesar dessas diferenças, contudo, inúmeros elementos em comum definiram o movimento - insistência na autoridade exclusiva da Bíblia e dos eventos sobrenaturais nela relatados, crença na conversão e em um relacionamento pessoal com Jesus Cristo e rigoroso código moral. Esses temas continuam a ser fundamentais

para a ampla e bastante diversificada comunidade chamada "evangélica" nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha, com o termo "fundamentalista" em geral rejeitado pela maior parte dos membros dessa comunidade. A designação de "fundamentalismo" é um tanto quanto duvidosa até em seu contexto protestante americano original, encobrindo diferenças significativas. E se torna ainda mais duvidosa quando aplicada a muçulmanos ou judeus, que dirá hinduístas ou budistas! Para tornar a utilização ainda mais duvidosa, há os "fundamentalistas" seculares, que representam uma grande diversidade de engajamentos ideológicos e exibem com frequência uma efusiva militância que se assemelha à de alguns movimentos religiosos.

Trata-se de um problema bastante conhecido dos cientistas sociais: os termos se tornam nebulosos quando são amplamente utilizados, tanto no vernáculo quanto no discurso acadêmico. As pessoas têm duas maneiras de lidar com isso. Indivíduos ou grupos podem evitar completamente termos desse tipo e criar uma terminologia própria nova, determinada com precisão. (Terminologias assim são tipicamente bárbaras no que se refere a seus efeitos na linguagem comum; pior ainda, tornam os textos elaborados por cientistas sociais incompreensíveis para os não iniciados - uma espécie de língua secreta.) A alternativa é aceitar os termos como de uso comum, mas buscar acentuar sua precisão para compreender melhor a realidade social à qual eles se referem. Essa é a tática que preferimos.

QUAIS SÃO AS CARACTERÍSTICAS DO FUNDAMENTALISMO CONTEMPORÂNEO?

O termo "fundamentalismo", como utilizado convencionalmente nos dias de hoje, se refere a uma realidade empiricamente verificável. Três aspectos dessa realidade devem ser enfatizados.

Para começar, como no caso americano prototípico, o fundamentalismo é um fenômeno reativo. Em outras palavras, não constitui um componente atemporal dessa ou daquela tradição. A reação é sempre contra uma ameaça percebida a uma comunidade que incorpora determinados valores (religiosos ou seculares). No contexto contemporâneo, a reação é justamente contra o efeito relativizante da modernidade que já discutimos neste livro.

Segue-se a isso que o fundamentalismo é um fenômeno moderno. Esse argumento foi levantado com frequência no que se refere à utilização eficiente de meios modernos de comunicação por parte dos movimentos fundamentalistas. Muito justo. Mas o fundamentalismo é moderno também em sentido mais profundo. Ele só pode ser compreendido no contexto do

processo modernizador e relativizante. Outra maneira de descrever essa segunda característica do fundamentalismo é que, apesar de sua alegação comum de ser conservador, remontando à suposta era dourada de uma tradição em particular, ofundamentalismo é muito diferente do tradicionalismo. A diferença pode ser explicada de maneira simples: o tradicionalismo significa que a tradição é aceita sem questionamento; já o fundamentalismo surge quando o não questionamento é contestado ou totalmente perdido.

Um episódio do século XIX pode nos ajudar a esclarecer essa ideia: Napoleão III, acompanhado da Imperatriz Eugénia, fazia uma visita oficial à Inglaterra. Eugénia (cujo histórico antes de ser desposada pelo imperador não foi, digamos, exatamente aristocrático) foi levada à ópera pela Rainha Vitória. As duas mulheres eram bastante jovens e de aparência magnificente. Eugénia, a convidada, entrou primeiro no balcão real. Ela, graciosamente, se curvou aos aplausos do público, olhou graciosamente para trás, para sua cadeira, e graciosamente se sentou nela. Vitória se comportou com a mesma graciosidade, mas com uma interessante diferença: ela não olhou para a cadeira - ela sabia que a cadeira estaria lá. Uma pessoa verdadeiramente criada em uma tradição presume sem questionamento que a "cadeira" estará lá e pode sentar-se nela sem refletir. Um fundamentalista, por outro lado, não presume que a "cadeira" estará lá; ele deve insistir na presença da cadeira, o que pressupõe tanto reflexão quanto decisão. Segue-se a isso que um tradicionalista pode se dar o luxo de ser descontraído em relação à sua visão de mundo e relativamente tolerante em relação às pessoas que não compartilham dessa atitude - afinal, elas não passam de pessoas inferiores que negam o óbvio. Para o fundamentalista, esses "outros" representam uma séria ameaça à certeza conquistada a duras penas; eles devem ser convertidos, segregados ou, no extremo, expulsos ou "liquidados".

A característica final se baseia nas duas primeiras: o fundamentalismo é uma tentativa de recuperar o não questionamento de uma tradição, normalmente visto como um retorno ao passado imaculado (real ou imaginário) da tradição. Dado o que foi proposto nos parágrafos anteriores, essa visão é considerada ilusória. A condição imaculada não pode ser retomada e, por conseguinte, o projeto fundamentalista é inerentemente frágil. Ele deve ser continuamente defendido e escorado, o que, com frequência, é feito em tons de certeza agressiva. No entanto, como observamos, por mais que os fundamentalistas possam reprimir a memória de que seu posicionamento foi escolhido, essa memória permanece, ao lado do conhecimento de que qualquer escolha é, em princípio, reversível.

COMO O FUNDAMENTALISMO E O RELATIVISMO SE COMPARAM?

Se as considerações anteriores são empiricamente válidas, fica claro que o relativismo e o fundamentalismo são duas faces da mesma moeda. Ambos são fenômenos profundamente modernos e reações à dinâmica relativizante da modernidade. O relativista adota a dinâmica, enquanto o fundamentalista a rejeita. Mas os dois têm muito mais em comum do que qualquer um deles teria com um autêntico tradicionalista. Seus pontos em comum explicam por que dissemos, no final do segundo capítulo, que em cada fundamentalista há um relativista esperando para ser liberado e em cada relativista há um fundamentalista esperando para renascer.

Apresentamos a distinção entre tradicionalismo e o projeto fundamentalista de restauração da tradição com o exemplo da Imperatriz Eugénia e da Rainha Vitória. Vamos analisar outro exemplo dessa diferença. Nos anos 1970, um cientista social americano foi à Tanzânia para estudar um projeto que tentava criar uma versão autenticamente africana do socialismo. Um instrumento institucional havia sido desenvolvido pelo governo tanzaniano para executar essa política - as chamadas vilas ujamaa (ujamaa é uma palavra suaíli que denota solidariedade). Essas vilas eram efetivamente socialistas, no sentido de não haver propriedade privada da terra; com efeito, elas eram, de certa forma, similares aos kibutzim israelenses. Na ocasião da visita do cientista social, as pessoas iam voluntariamente para as vilas ujamaa (ou pelo menos era o que se alegava), apesar de mais tarde os camponeses serem forçados a ir morar nas vilas.

Uma característica importante desde o início foi que pessoas de diferentes grupos étnicos e tribais se uniam para morar nessas vilas, compartilhando duas variadas culturas. Como o guia explicou ao visitante, para promover o ujamaa entre a diversificada população, horários eram alocados para os grupos realizarem suas danças tradicionais. Mais tarde, refletindo a respeito, o visitante se envolveu em um experimento mental: ele imaginou dois filmes dessas danças, um ambientado em uma vila tradicional e outro na vila que acabara de visitar. Ele também imaginou que os dois filmes representavam eventos idênticos - as mesmas danças, os mesmos tambores e cânticos e talvez até os mesmos dançarinos. No entanto, os dois eventos seriam totalmente diferentes. Em uma vila tradicional, as pessoas dançavam em momentos determinados pela tradição, eles dançavam sem nenhum propósito utilitário ponderado, e dançavam para os ancestrais e para os deuses, e não para uma plateia composta de outros grupos étnicos ou tribais. Por outro lado, em uma vila ujamaa, as pessoas dançavam em ocasiões arbitrárias (presumivelmente planejadas por um comitê), cada dança tinha um

propósito político deliberado e ponderado e a plateia era composta de outros aldeões de diferentes grupos étnicos ou tribais. Vale a pena reiterar que, apesar das alegações ao contrário, fundamentalismo não é tradicionalismo.

COMO É O FUNDAMENTALISMO EM UMA PEQUENA ESCALA E EM UMA SOCIEDADE INTEIRA?

O projeto fundamentalista assume duas versões. Na primeira versão, os fundamentalistas tentam dominar toda uma sociedade e impor sua crença sobre ela; em outras palavras, eles querem transformar a crença fundamentalista na realidade não questionada para todos os membros dessa sociedade. Na segunda versão, o fundamentalismo abandona qualquer tentativa de impor uma crença a todos - a sociedade, em geral, pode ir toda para o inferno, por assim dizer -, mas tenta instituir o não questionamento da crença fundamentalista em uma comunidade muito menor.

Vamos chamar a primeira versão do projeto fundamentalista de modelo da reconquista. O termo foi utilizado pela primeira vez para aludir à "reconquista" cristã da Espanha, então sob domínio muçulmano. Depois, de maneira mais relevante para o presente argumento, voltou a ser utilizado nos anos 1930 por Francisco Franco e seus partidários na Guerra Civil Espanhola dos anos 1930. Dessa vez, a Espanha deveria ser reconquistada não do islamismo, mas do comunismo, do ateísmo e de todas as outras supostas deformidades da era moderna. Segundo Franco, isso levaria a uma restauração do siglo de oro, uma era dourada imaginada durante a qual a sociedade era "integralmente católica" e autenticamente espanhola.

Para o modelo da reconquista ter alguma chance de sucesso, os fundamentalistas devem ter controle completo ou quase completo de todas as comunicações que poderiam subverter a visão de mundo fundamentalista. Dito de outra forma, as forças relativizantes da modernidade devem ser mantidas a distância. E isso tem um requisito institucional necessário - isto é, o estabelecimento e a manutenção de um Estado totalitário. É importante entender que se trata de um fenômeno político muito mais radical do que o mero autoritarismo, como Hannah Arendt e outros analistas recentes deixaram claro. O Estado autoritário não tolera a oposição política, mas deixa as pessoas relativamente em paz, contanto que se submetam ao regime. Por outro lado, o Estado totalitarista busca controlar todos os aspectos da vida social. Não basta evitar a oposição política; é necessário participar com entusiasmo de todas as atividades propostas pelo regime.

A palavra "totalitarista" foi cunhada, em tom bastante aprovador, pelo italiano Benito Mussolini. Em um de seus primeiros discursos, ele proclamou que o regime fascista era "totalitarista" - e seu princípio básico era que não deveria haver "nada contra o Estado, nada sem o Estado, nada fora do Estado". (A ironia aqui é que a Itália fascista foi autoritária e não totalitarista, mas essa é outra história.) A formulação de Mussolini constitui excelente descrição de um Estado totalitarista. O século XX testemunhou dois exemplos dignos de nota - a Alemanha nazista (apesar de Arendt ter argumentado que aquele país só se tornou plenamente totalitarista depois de irrompida a Segunda Guerra Mundial) e a União Soviética e seus vários imitadores fora da Rússia. Teoricamente, o Estado totalitarista monta instituições para controlar todas as fases da vida de um indivíduo, do berço ao túmulo, e esse controle é reforçado por um contínuo bombardeio de propaganda política e por órgãos promovedores do terror em nome do Estado.

É possível dizer com bastante segurança que o totalitarismo fracassou no século XX. A posição nazista foi destruída por forças externas por meio da guerra, é claro. Seria um contrassenso especular como o nazismo teria evoluído se Hitler tivesse ganhado a guerra ou se a guerra não tivesse ocorrido. Mas o caso soviético é mais instrutivo. O totalitarismo soviético ruiu de dentro para fora - não houve nenhuma entrega incondicional em um navio de guerra americano, nenhum governo militar aliado se estabeleceu em Moscou. Sem dúvida, o colapso da União Soviética teve diversas causas, como os fracassos inerentes de sua economia socialista (inclusive a incapacidade de competir com os Estados Unidos na corrida armamentista), os altos custos do império (culminando na campanha no Afeganistão) e a corrupção e a relutância da elite governante. Mas a incapacidade do regime de controlar as comunicações externas também foi fator contribuinte para sua ruína, por haver desgastado seu monopólio ideológico. Meios modernos de comunicação de fato dificultam enormemente esse controle, em especial se um regime totalitarista quiser desenvolver sua economia. Para ser economicamente viável, ele deve lidar com o mundo externo. E, mesmo que o regime tente restringir as comunicações com o mundo externo apenas ao necessário para manter as relações econômicas, outras comunicações ainda terão como se imiscuir e criar dissonância cognitiva no que se refere à crença oficial. Mais cedo ou mais tarde, o regime se abre - a perestroika econômica levando ao glasnost cultural - e todas as barreiras contra a dissonância cognitiva caem por terra. Hoje já está relativamente claro que o colapso do totalitarismo não leva necessariamente à democracia e ao pluralismo. Mas esse processo provavelmente levará de um Estado totalitarista a um autoritário - o que significa que o projeto fundamentalista fracassou no que se refere a englobar a sociedade como um todo. Processos similares podem

ser observados atualmente na China (apesar das tentativas, até então bem-sucedidas, daquele regime de resistir às formas mais perigosas de glasnost).

Como demonstram esses exemplos, é extremamente difícil manter a versão da reconquista do fundamentalismo, pelo menos em condições modernas. Os regimes totalitaristas tentam levantar barreiras contra comunicações pluralizantes e relativizantes vindas de fora, mas as poderosas forças da economia global moderna golpeiam essas barreiras até que, mais cedo ou mais tarde, algumas brechas se abrem, permitindo a entrada de um enorme volume de comunicações subversivas.

Essas dificuldades não implicam a impossibilidade do totalitarismo em condições modernas. Ele é, de fato, possível, mas implica um enorme custo para a sociedade envolvida. Essa sociedade deve isolar-se do mundo externo não apenas cultural mas também economicamente, levando a muita miséria e angústia. A Coreia do Norte de hoje constitui um excelente exemplo disso. E também é um exemplo de requisito adicional - a indiferença por parte da elite governante no que se refere às condições miseráveis nas quais a maioria de seus governados é obrigada a viver. Mas mesmo que o total isolamento fosse conseguido - apesar de toda a miséria -, um regime desse tipo provavelmente seria instável.

Vamos nos voltar agora à segunda versão do fundamentalismo - que poderíamos chamar de fundamentalismo "subcultural" ou "sectário". Essa versão poderia ser descrita em termos de um micrototalitarismo: da mesma forma que a versão macro, deve haver rigorosas defesas contra a contaminação cognitiva que contatos externos ameaçam introduzir no sistema. Como já observamos, é bastante difícil atingir o isolamento informacional em condições modernas, porém é mais fácil fazer isso em um subgrupo do que em uma sociedade inteira.

A sociologia da religião tem se interessado pelo fenômeno do sectarismo desde que obras clássicas sobre o tema foram escritas por Ernst Troeltsch e Max Weber na virada do século XX. Como vimos no primeiro capítulo, uma distinção é normalmente traçada entre as duas formas sociológicas de religião, a igreja e a seita: a igreja é uma instituição de bases amplas, em que as pessoas nascem; a seita, por sua vez, é um pequeno encrave na sociedade em que as pessoas escolhem entrar. Essa tipologia é útil para se identificarem diferentes fenômenos religiosos, mas também pode ser aplicada a minorias cognitivas cuja visão de mundo não é de natureza religiosa. Assim, por exemplo, as pessoas que acreditam que a Terra é visitada regularmente por seres extraterrestres formam grupos quase-sectários que visam proteger os membros das visões desconcertantes da maioria. Mas cada seita contém uma contradição

psicológica inerente: ela busca manter o não questionamento cognitivo, mas, ao mesmo tempo, só existe em virtude de decisões individuais - e cada decisão, por definição, não é aceita sem questionamento, sendo, por conseguinte, potencialmente reversível.

De preferência (do ponto de vista da sobrevivência de uma subcultura), uma seita é fisicamente isolada da maioria cognitiva. Isso pode ser feito com mais eficácia em circunstâncias bucólicas, distantes das tentações (tanto cognitivas quanto comportamentais) da vida urbana. Na história religiosa americana, bons exemplos disso são os amish, os shakers e os mórmons (depois de migrarem para o estado de Utah). Além disso, há análogos seculares em vários movimentos utópicos, como a Oneida Community. Se uma fuga ao isolamento rural não for viável, por qualquer razão, o estabelecimento em bairros urbanos compactos é de grande auxílio para a sobrevivência do grupo. Os bairros de judeus ultraortodoxos no Brooklyn e em Jerusalém são exemplos notáveis disso. Em qualquer caso - independentemente de o ambiente ser rural ou urbano -, a situação social é elaborada para dificultar a "fuga" de um membro.

Enquanto os estados totalitaristas constroem torres de vigia e instalam cercas elétricas para impedir que as pessoas cruzem as fronteiras e escapem para o território inimigo, as subculturas montam equivalentes mentais dessas defesas. Um indivíduo precisa empenhar-se enormemente para sobrepujar essas barreiras internas; mesmo que consigam fugir fisicamente (afinal, um judeu ultraortodoxo pode sair andando do bairro de Williamsburg, de lá ir ao Brooklyn e pegar o metrô para Manhattan ou pegar um ônibus para sair do bairro Mea Shearim de Jerusalém), os "desertores" em geral passam a vida inteira culpados por terem traído sua herança e as pessoas que a incorporam (pais, parentes em geral, velhos amigos, professores).

Se uma subcultura sobreviver a mais de uma geração, haverá uma diferença clara entre os que nasceram nela e aqueles que se uniram a ela por meio de uma experiência de conversão. Para o primeiro grupo, as definições subculturais de realidade necessariamente adquiriram certo grau de não questionamento. A seita terá adquirido algumas características similares à de uma igreja, por assim dizer. Para o segundo grupo, o não questionamento deve ser laboriosamente construído e vigorosamente mantido. Por essa razão, os convertidos costumam ser mais fervorosos que os "nativos". Dito de outra forma, o "nativo" foi socializado desde a infância na visão de mundo da subcultura, ao passo que o convertido deve ser ressocializado nessa visão de mundo.

Essa mudança social e psicológica foi descrita por Max Weber em seu elegante conceito da

"rotinização do carisma". O termo "rotinização" representa uma tradução bastante apropriada do termo alemão Veralltãglichung. Uma tradução literal seria "todo-dia-ção" - uma atrocidade terminológica pela qual nem os sociólogos desejariam ser responsáveis. Deixando de lado os problemas de tradução, o processo em questão é claro: à medida que o tempo vai passando, o caráter impressionante do evento carismático enfraquece e a realidade cotidiana se impõe. O maravilhamento dá lugar à rotina e ao hábito. O extraordinário volta a se tornar ordinário. Em termos de sociologia da religião, isso pode ser descrito como um processo pelo qual seitas se transformam em igrejas. A mesma dinâmica pode ser encontrada em grupos sectários que propõem crenças e valores seculares em vez de religiosos.

QUAIS REQUISITOS COSTUMAM SER IMPOSTOS PELOS GRUPOS FUNDAMENTALISTAS?

Qualquer seita ou subcultura, seja religiosa ou secular, tem dois amplos requisitos de "conversão" (não importa se essa conversão for súbita ou gradual, voluntária ou coagida). Esses requisitos constituem os mecanismos de defesa mencionados - os equivalentes mentais das fronteiras do totalitarismo. Esses mesmos requisitos se aplicam às pessoas que pertencem a uma subcultura em que os membros nascem em oposição a outra na qual os membros entram por escolha individual, só que, nesse caso, os requisitos fazem parte do não questionamento; o ambiente todo é formulado para impedir contínua e silenciosamente a fuga. Assim, se alguém descrever os requisitos de conversão, ele estará ao mesmo tempo descrevendo os mecanismos pelos quais os "nativos" são impedidos de pular o muro e escapar para o outro lado.

O requisito mais básico é comum a todas as seitas e ecoa os requisitos de um Estado totalitarista: não deve haver uma comunicação significativa com outsiders. Como vimos, o Apóstolo Paulo aprendeu muito bem essa lição: ele advertiu os primeiros cristãos: "Não vos prendais a um jugo desigual com os incrédulos." Os antropólogos traduziriam essa máxima na forma de uma proibição da comensalidade e do conúbio - em outras palavras, não coma com os incrédulos e, especialmente, não se case com eles! Mas os seres humanos têm profunda necessidade de comunicação. Desse modo, a subcultura deve satisfazer essa necessidade por meio de uma intensa interação entre seus membros. Isso normalmente inclui proporcionar as situações sociais em que parceiros aceitáveis para o casamento podem ser encontrados - isto é, parceiros potenciais que compartilhem a mesma visão de mundo subcultural.

O componente comportamental desse requisito é simples: como acabamos de ver, as seitas

isolam seus membros - de preferência, em um ambiente rural, mas algumas vezes no meio de uma cidade. O requisito também apresenta um componente cognitivo: as seitas representam os outsiders como ignorantes da verdade "óbvia" da visão de mundo subcultural. Para o "nativo", o mundo foi dividido desde o nascimento em um esquema acentuadamente dualista - as pessoas de dentro (os insiders), que vivem à luz da verdade, e as pessoas de fora (os outsiders), que vivem na escuridão da ignorância. (Se essa ignorância resultar de uma rejeição deliberada da verdade, o outsider não só deve ser digno de piedade, como também deve ser condenado.) Para o convertido, proveniente do domínio dos ignorantes, isso implica uma bifurcação biográfica: a vida do convertido é reinterpretada em termos de um período a.C. e um período d.C. - isto é, antes e depois da conversão. O período pré-conversão é, naturalmente, definido pejorativamente. Os convertidos muitas vezes culpam os pais por esse período de escuridão e, com muita frequência, rompem todos os vínculos familiares prévios: eles não podem se dar o luxo de se lembrar daquela época.

Um exemplo secular da reinterpretação da vida na esteira de uma conversão é proporcionado pela técnica comunista da lavagem cerebral. Essa técnica foi desenvolvida na União Soviética, mas provavelmente foi aperfeiçoada pelos comunistas chineses. Ela foi empregada por esses regimes tanto no treinamento de seus militares quanto no tratamento de prisioneiros (em campos de "reeducação", por exemplo, e em prisões nas quais soldados capturados eram detidos). Em uma versão da técnica, indivíduos recebiam a tarefa de narrar por escrito a própria vida. Esses textos eram então "corrigidos" pelos instrutores e devolvidos aos autores para serem revistos. Os autores deveriam reescrever suas narrativas quantas vezes fossem necessárias para "acertar" - isto é, até a autobiografia ter sido reconstruída de acordo com a ideologia comunista (por exemplo, até ter sido purgada de todos os "vestígios da consciência burguesa"). No treinamento dos militares, os indivíduos supostamente se submetiam, de forma voluntária, a esse exercício - ou por honestamente acreditarem nele ou por serem oportunistas. Já os prisioneiros precisavam ser coagidos a participar do exercício. Isso, em geral, envolvia um período de maus-tratos físicos e degradação: a antiga identidade era destruída de modo que uma nova pudesse ser construída. Em várias formas, técnicas similares porém mais benignas têm sido utilizadas em outros contextos - no treinamento de noviços em ordens monásticas, no treinamento básico militar (especialmente em unidades de elite, como os fuzileiros navais) ou na psicanálise (pelo menos a do tipo freudiano clássico, que pode ser descrito como uma reelaboração prolongada da biografia do paciente, até que, finalmente, ele ou ela "acerta").

O segundo requisito para a conversão em uma seita se fundamenta no primeiro e também

espelha o totalitarismo: não deve haver dúvida. Os fundamentalistas, em particular, não podem tolerar as dúvidas, buscando preveni-la a todo custo. Como no caso do primeiro requisito, este tem um componente tanto cognitivo quanto comportamental. Cognitivamente, a supressão da dúvida é realizada, em essência, no processo de socialização. Os membros "nativos" da comunidade foram educados na ideologia da seita desde a infância; os convertidos, recém-socializados, devem ser observados com especial atenção (e devem observar uns aos outros) para não "recair" nos velhos hábitos. Se for necessário conduzir um questionamento além das medidas preventivas, práticas terapêuticas elaboradas para lidar com as dúvidas podem ser aplicadas. Em um contexto religioso, essas práticas podem ser chamadas "cura de almas" ou "assistência pastoral".

Para os "nativos", a socialização tem início na infância, quando uma visão de mundo lhes é inculcada pelos chamados "outros significativos" - isto é, pessoas de profunda importância emocional para a criança. Muito provavelmente, esses entes queridos são, antes de mais nada, os pais, mas outros membros da seita também podem desempenhar esse papel - irmãos ou irmãs, outros parentes ou amigos, professores ou o clero. Os convertidos, é claro, não contam com a socialização primária correta, de forma que devem ser ressocializados. Os outros significativos são tão importantes para o convertido quanto para o "nativo", bem como o que podemos chamar de pessoal de conversão - orientadores espirituais, funcionários do partido, sargentos de treinamento ou psicanalistas. O convertido normalmente forma intensos vínculos pessoais com essas pessoas. Na psicanálise, esse processo é chamado de "transferência", para utilizar um termo cunhado por Freud (apesar de estarmos nos desviando claramente do significado original pretendido por Freud para o termo). Podemos dizer que alguns outros significativos ajudam o convertido a se "transferir" de uma visão de mundo à outra e que o ajudam a se manter na nova visão de mundo. Não é de se surpreender que o indivíduo seja infantilizado em relação a essas figuras de autoridade; em um sentido psicológico, trata-se de uma volta à infância.

Os comportamentos resistentes à dúvida também apresentam seus correspondentes cognitivos e o pessoal de conversão está bem ciente disso. Assim, os orientadores espirituais, quando diante de indivíduos oprimidos pela dúvida, antes de mais nada recomendarão determinados comportamentos. A fórmula aqui é simples: não é necessário acreditar para rezar; reza-se para acreditar. Além disso, mecanismos cognitivos são concebidos para ajudar no processo de contenção da dúvida. De maneira genérica, eles pertencem às categorias da niilação e da apologética.

A niilação é, em geral, o mecanismo menos sofisticado: as dúvidas são dissipadas recebendo um status negativo. Nos casos religiosos, são contidas sob o rótulo de pecado, de modo que a falta de fé é considerada pecaminosa, uma rebelião contra Deus. Já mencionamos a maravilhosa noção comunista dos "vestígios da consciência burguesa" e psicanalistas falam de "resistência" - ambos rótulos negativos. Exercícios de niilação como esses tornam desnecessário lidar com definições dissonantes de realidade em seus próprios termos; essas definições podem ser rejeitadas como não dignas de serem levadas a sério.

Já a apologética (para utilizar o termo teológico cristão) pode ser pouco ou altamente sofisticada. De qualquer forma, ela é formada por um conjunto de argumentos elaborados para defender a validade da visão de mundo sectária. Em sua forma mais ampla, eles compõem uma teoria completa - este ou aquele sistema teológico, ou o marxismo, ou a psicologia freudiana. Por conseguinte, as dúvidas são liquidadas pela imersão em uma abrangente teoria que tanto as explica quanto as refuta.

QUAL É O CUSTO DO FUNDAMENTALISMO?

Toda visão de mundo localiza o indivíduo. Dito de outra forma, cada visão de mundo proporciona uma identidade. O fundamentalismo faz isso tanto em sua versão da reconquista quanto em sua versão subcultural. Essa identidade deve ser aceita sem questionamento, imbuída de uma validade clara. O indivíduo agora é ou (no caso do convertido) se torna o que deveria ser. Em sua manifestação política, Erich Fromm chamou apropriadamente esse processo de "medo da liberdade", como observamos em um capítulo anterior. Se a liberdade e uma sociedade na qual a liberdade se tornou institucionalizada pela democracia liberal e pelo Estado constitucional são valorizadas, o fundamentalismo obviamente deve ser visto como uma séria ameaça. O fundamentalismo, religioso ou secular, é sempre um inimigo da liberdade.

Argumentamos que o relativismo desgasta a "consciência coletiva" e, por conseguinte, a solidariedade (Durkheim) de uma sociedade. Mas o mesmo acontece com o fundamentalismo. Em sua versão da reconquista, o fundamentalismo de fato busca criar a solidariedade com base em uma uniformidade coagida de crenças e valores. Mas o regime totalitarista que deve ser estabelecido para manter condições como essas implica enormes custos econômicos e sociais. A versão subcultural do fundamentalismo parece ter custos menores. Pelo menos inicialmente, enquanto a subcultura é, ao mesmo tempo, pequena e rara, os custos só são

arcados por seus membros. Mas se essas subculturas se multiplicarem, desgastam a coesão da sociedade, que se torna "balcanizada". Nesse caso, todos arcam com os custos. O resultado final pode ser a mais completa agitação civil, entre subculturas radicalizadas e a sociedade em geral e/ou entre/dentre as várias subculturas.

Se o perigo imposto pelo relativismo a uma sociedade estável for o excesso de dúvida, o perigo do fundamentalismo é uma insuficiência de dúvida. Tanto a incerteza extrema quanto a certeza extrema são perigosas, apesar de não igualmente. Quanto aos perigos da certeza, é interessante considerar a imponente figura de Oliver Wendell Holmes. Membro da elite social e cultural de Boston no século XIX, ele serviu, na juventude, no Exército da União durante a Guerra Civil Americana. Ele ficou horrorizado com as atrocidades cometidas por ambos os lados e voltou da guerra convicto de que qualquer certeza é abominável e potencialmente desumanizadora. Ele acreditava que, de forma inversa, o ceticismo (a dúvida como um hábito, por assim dizer) é essencial para uma sociedade humanamente decente - uma convicção que influenciou suas ações como membro da Corte Suprema dos Estados Unidos.

Nós concordamos com ele. Segue-se a isso que é necessário buscar ocupar um posicionamento moderado, equidistante do relativismo e do fundamentalismo. Os aspectos religiosos e morais desse posicionamento são similares, mas não os mesmos. Discutiremos essas questões nos capítulos a seguir.

5.

CERTEZA E DÚVIDA

O romancista austríaco do século XX Robert Musil observou, com a ironia característica de seus textos, que "a voz da verdade tem um tom suspeito". Essa afirmação lembra a observação de Pascal, já mencionada, de que verdade em um lado dos Pireneus pode ser um erro no outro lado. A verdade, em outras palavras, é menos certa ou absoluta do que desejaria o "verdadeiro crente". Para parafrasear filosoficamente essa ideia, a verdade é passível de refutação. Ela se relaciona ao tempo e ao espaço - embora uma pessoa que adote uma ou outra crença ou fé metafisicamente fundamentada não compartilhe essa visão. Ao longo da maior parte da história, essa fundamentação foi proporcionada pela religião e é na esfera da religião que a inter-relação entre certeza e dúvida se desenrolou da maneira mais drástica (como veremos a seguir). Hoje em dia, contudo, não existem muitos "verdadeiros crentes" sem nenhuma afiliação religiosa. Em outras palavras, há uma comunidade verdadeiramente ecumênica de fanáticos de todas as crenças, religiosas e seculares.

ALGUMAS VERDADES NÃO SÃO ABSOLUTAS?

O fato de a verdade ser passível de refutação não significa que não exista uma verdade "indubitável". Temos, para começar, as regras básicas matemáticas, que ninguém, em sã consciência, sujeitaria à dúvida ou à refutação. Em todas as eras e em todos os tempos, é óbvio que dois mais três somam cinco e que duas vezes três resultam em seis. Trata-se de uma verdade pautada pelo bom-senso que qualquer pessoa mentalmente sã aceitaria sem questionar. Todavia, a verdade da matemática, da mesma forma que a proposição de Pitágoras, deve ser ensinada e aprendida. Ela não é inata e naturalmente óbvia. Na verdade, é bastante difícil dar uma resposta verbal convincente à pergunta de uma criança que deseja saber por que quatro mais quatro são oito, e não nove ou sete. A única coisa a ser feita é pegar as mãos da criança e começar a somar os dedos. A propósito, para crianças de, digamos, 5 ou 6 anos, que já aprenderam os fundamentos da aritmética, é maravilhoso descobrir 10 dedos das mãos e 10 dedos dos pés que podem ser contados, somados, subtraídos e multiplicados. Com efeito,

os dedos de uma criança funcionam como um ábaco primitivo.

A verdade e a loucura algumas vezes são irmãs gêmeas antagônicas porém estranhamente unidas. O psicólogo social Milton Rokeach, no início dos anos 1960, estudou três pacientes mentais em três instituições diferentes, e os três acreditavam ser Jesus Cristo. Rokeach achava que eles poderiam ser curados desse delírio reunindo os três em uma única instituição. Com isso, eles se veriam diante de uma séria dissonância cognitiva, já que a existência de três Cristos é uma impossibilidade óbvia - além do fato igualmente óbvio de que Jesus não está mais entre nós há aproximadamente dois milênios. Com a ajuda dos psiquiatras desses pacientes, que notadamente concordaram com a hipótese de Rokeach sobre o potencial curativo da dissonância cognitiva, os três pacientes foram reunidos em um hospício em Ypsilanti, Michigan. Rokeach registrou as discussões muitas vezes acaloradas dos três homens e as publicou em seu livro The Three Christs of Ypsilanti (1964). Em certo ponto, Rokeach achou que o mais inteligente dos três de fato havia começado a se curar de seu delírio. O homem disse que acreditava que os outros dois eram doidos de pedra por acharem que eram Jesus Cristo. Aquilo era um grande absurdo, porque naturalmente só uma pessoa pode ser Jesus Cristo. Sem dúvida, o Messias cristão não era nenhum dos dois malucos, mas ele próprio.

Rokeach também relatou outro caso de uma identidade plural conflitante. Duas pacientes, uma mulher mais velha e uma mais jovem, acreditavam ser Maria, a mãe de Jesus. Elas discutiam o tempo todo, até que, de repente, a mais velha encontrou uma solução. Ela perguntou a Rokeach quem foi a mãe de Maria. Depois de refletir um pouco, ele respondeu que, se não estivesse enganado, a mãe de Maria se chamava Ana. Então a mais velha anunciou alegremente ser Ana, abraçou carinhosamente a colega mais jovem e passou a chamá-la, daquele momento em diante, de sua filha Maria. A dissonância cognitiva foi, dessa forma, engenhosamente dissolvida.

Em proximidade com as regras objetivas e indubitáveis da aritmética e da matemática, temos as regras da lógica formal. Com efeito, de acordo com a maioria dos filósofos, a matemática e a lógica são intrinsecamente cognatas. Não cabe aqui entrar no campo altamente especializado e complexo da lógica. Basta dizer que há proposições básicas na lógica, como o silogismo, que, em geral, são consideradas indubitáveis - isto é, absolutamente verdadeiras. "Os seres humanos são mortais; Sócrates é um ser humano; logo, Sócrates é mortal." Esse é um exemplo do silogismo mais básico, contendo uma verdade indubitável. Na verdade, termos substantivos

como "ser humano", "mortalidade" e "Sócrates" podem ser substituídos por símbolos incorpóreos, como tem sido feito na lógica desde Aristóteles: M é P; S é M; logo, S é P. Na verdade, a lógica formal prefere símbolos como esses, já que não se interessa por ruminações filosóficas ou teológicas - especialmente se lidarem com a mortalidade e a imortalidade humana, como no caso do silogismo mencionado.

Mas nenhuma dessas proposições diz respeito à verdade e à certeza pelas quais ansiamos na vida cotidiana. A vida não é uma soma de silogismos formais, mas, muitas vezes, uma sucessão dolorosa de escolhas e decisões nem sempre "lógicas" e relativas a alternativas longe de serem "racionais". A lógica formal tenta eliminar as insinuações da "voz da verdade" de Musil, mas, na vida real, é muito difícil eliminar essas insinuações. A verdade é perpetuamente obscurecida pela dúvida e pela insegurança. Só o "verdadeiro crente", que adotou fervorosamente um ou outro "ismo" religioso ou filosófico, conseguirá abafar aos gritos as vozes da dúvida - vozes que, como vimos, são incontáveis no processo pluralizante da modernização.

Não obstante, há na verdade uma certeza não religiosa e não filosófica bastante fundamental em nossa vida, oferecendo o que Arnold Gehlen chamou apropriadamente de "certeza benigna". Discutimos a obra de Gehlen no primeiro capítulo, mas vamos retomá-la brevemente aqui. Sua "certeza benigna" é a certeza das instituições, em grande parte aceita sem questionamento e transmitida de uma geração à próxima, estabelecendo o que chamamos de "tradição". Casamento, família, igreja, templo, mesquita, escola, universidade, associação voluntária *etc.* - todas essas instituições não são apenas organizações funcionais; também são instituições significativas que transmitem os valores e as normas que proporcionam direcionamento e certeza às nossas ações e interações do dia a dia.

Quando, por exemplo, um indivíduo migra para um país estrangeiro, deve aprender seu idioma, seus costumes, suas cerimônias religiosas e seculares, suas maneiras de agir, pensar e sentir - em resumo, as instituições. Dessa forma, o indivíduo se apropria dos significados, valores e normas das pessoas do novo hábitat social. Essa apropriação é necessária para se comunicar e interagir com os novos vizinhos. Pode levar um tempo, mas o indivíduo acabará vivenciando a "certeza benigna" do não questionamento institucionalmente embasado. É como sentir-se em casa, apesar de o velho mundo do qual emigrou subsistir nas memórias e emoções. Na verdade, o sentimento de viver entre dois mundos muitas vezes constitui uma zona crepuscular de incontáveis dúvidas e incertezas que perdura até a morte. Normalmente, contudo, essa zona se desfaz na segunda ou terceira geração. A migração não é um fenômeno

novo, mas atingiu dimensões sem precedentes na era moderna. Por conseguinte, o mundo hoje contém milhões de pessoas que transitam em duas, e muitas vezes mais de duas, culturas.

Como argumentamos, o processo moderno de pluralização constituiu uma força desinstitucionalizadora e existencialmente desestabilizadora. Ela ampliou nossa liberdade de escolha e, em consequência e em certo sentido, nossa autonomia e autossuficiência. Todavia, como uma visita a qualquer supermercado moderno demonstra, também deparamos com a Qual der Wahl ("agonia da escolha"), que mencionamos no segundo capítulo. Com efeito, o supermercado pode ser visto como a metáfora de uma sociedade plenamente pluralizada. Essa pluralização levou a duas reações opostas. Por um lado, temos movimentos que visam a um retorno radical às certezas pré-modernas, como o fundamentalismo religioso e o racionalismo científico, e, por outro lado, temos uma celebração muitas vezes igualmente radical das supostas contingências pós-modernas, propagadas na forma de um relativismo no qual (moralmente) "vale tudo". No primeiro caso, a agonia da escolha é mitigada pela introdução de um cânone teológico ou filosófico da verdade. No segundo caso, é transformada em uma suposta vantagem, já que os relativistas acreditam que a escolha constitui a derradeira garantia de liberdade e autonomia.

Nenhuma posição é oprimida pela dúvida; isso, elas têm em comum. Elas têm uma certeza que é - supostamente - indubitável. Na verdade, as duas posições são mantidas por "verdadeiros crentes", que encontram suas certezas na religião, na ciência ou na relatividade pósmodernista. O último grupo, em particular, muitas vezes alega celebrar a dúvida, mas, na verdade, absolutiza a dúvida em um relativismo radical ou ceticismo que prenuncia o fim da dúvida. Na verdade, os relativistas e os céticos também são "verdadeiros crentes". O que, então, constitui um "verdadeiro crente"?

COMO OS "VERDADEIROS CRENTES" LIDAM COMA DÚVIDA?

Em 1951, Eric Hoffer, estivador e filósofo de botequim americano, publicou um pequeno livro intitulado The True Believer, no qual apresentou uma profunda descrição desse tipo de ser humano. Os movimentos de massa, ele argumentou - como movimentos religiosos, social-revolucionários e nacionalistas -, propagam ideologias muito diferentes, mas têm uma característica em comum: elas geram e são transmitidas por pessoas que, em casos extremos, estão dispostas até a morrer pela causa, que preconizam a ação conformista e que promovem e são motivadas pelo fanatismo, pelo ódio e pela intolerância. De maneira muito diferente das

doutrinas que pregam e dos programas que projetam, esses movimentos de massa compartilham a mesma mentalidade - isto é, a mentalidade fanática do verdadeiro crente. Hoffer identificou esse tipo de mentalidade no extremismo cristão e muçulmano (hoje em dia, falamos de islamismo e fundamentalismo protestante), no comunismo, no nazismo e em várias formas de nacionalismo. A observação a seguir, feita por Hoffer em 1951, continua válida: " [Visto que] apesar de vivermos em uma era sem Deus, ele é o exato oposto do irreligioso. O verdadeiro crente está por toda parte e, ao mesmo tempo, convertendo e antagonizando, molda o mundo à sua própria imagem." E, como na época de Hoffer, há muitos outros "ismos" criados e propagados por verdadeiros crentes, como o modernismo esclarecido, o romantismo antirracional e o pós-modernismo igualmente antirracional.

A maioria desses "ismos" pode ser chamada de "deuses" - isto é, objetos de devoção e adoração -, apesar de um profeta hebraico poder definilos como `falsos deuses". Eles, muitas vezes, são "deuses que fracassaram", parafraseando o título de uma compilação de ensaios de seis intelectuais europeus que, no período entre 1917 e 1939, acreditaram nas bênçãos do comunismo, mas perderam a fé depois de conhecerem a versão terrorista de Stalin. Esses deuses seculares caem por terra em particular quando suas profecias fracassam, como quando a revolução proletária, as previsões de fim do mundo ou o retorno profetizado da figura messiânica não ocorrem. No início do cristianismo, havia altas expectativas em relação ao retorno iminente de Jesus Cristo para criar o Reino de Deus na Terra. Sugeriu-se que essa escatologia frustrada tenha impulsionado as atividades missionárias do Apóstolo Paulo e o estabelecimento da Igreja Cristã como uma organização formal. O pontífice de Roma era visto não apenas como o CEO (Chief Executive Officer) da Igreja Católica Romana, mas também como o representante de Cristo na Terra até o seu retorno.

Em seu estudo clássico When Prophecy Fails (1956), Leon Festinger argumentou que as pessoas profundamente comprometidas com uma crença e suas linhas de ação não perdem a fé quando os eventos refutam suas alegações, como quando um evento profetizado deixa de ocorrer. Pelo contrário, elas vivenciam um aprofundamento de suas convicções e se põem a pregar sua fé para confirmá-la. Quanto mais as pessoas se apegam à sua fé, mais verdadeira ela deve ser - pelo menos é o que se imagina. No entanto, Festinger acrescenta que, na maioria dos casos, há um momento em que as evidências perturbadoras se acumulam a ponto de permitir a entrada de dúvidas obstinadas. Essas dúvidas, à medida que crescem, acabam causando a rejeição da crença - isto é, a menos que os crentes consigam criar uma sólida institucionalização, como foi o caso do cristianismo. A dissolução de movimentos apocalípticos é mais provável quando se dá uma data precisa para o fim do mundo (e essa

data passa sem que o mundo acabe). Mais cedo ou mais tarde, transcorrida essa data sem a ocorrência de nenhum desastre apocalíptico, um movimento desse tipo geralmente cai por terra (apesar de não devermos subestimar a capacidade dos seres humanos de negar as evidências invalidantes).

Fundamentalistas religiosos e seculares e seus adversários se engalfinharam em amargas controvérsias ao longo da História. Apesar de esses grupos serem diversos, normalmente têm três características principais em comum: em primeiro lugar, têm muita dificuldade de ouvir opiniões e ideias discordantes. Em segundo lugar, alegam estar de posse de uma verdade irrefutável (seja religiosa ou secular). Em terceiro lugar, alegam que sua verdade é a única verdade; em outras palavras, declaram deter o monopólio sobre a verdade. As posições antagônicas dos "criacionistas" e "evolucionistas" apresentam um exemplo revelador. Se esses debates permanecessem restritos a espaços como a igreja, a mesquita, o templo, a sinagoga ou a universidade, seriam relativamente inócuos. No entanto, os verdadeiros crentes debatem em locais públicos - em particular, na arena política -, onde podem causar danos consideráveis.

Devido à convicção de que detêm o monopólio da verdade, os "verdadeiros crentes" reprimem até o menor sinal de dúvida. Eles ridicularizam e até perseguem os representantes da moderação liberal. O fanatismo religioso foi o que levou Voltaire a exclamar "Écrasez l'infâme" ("Destruam a infâmia!") - sendo os infames a Igreja e talvez o cristianismo em geral. Mas o Iluminismo também produziu o próprio fanatismo assassino. Não muito tempo depois de a deusa da razão ter sido entronizada pela Revolução Francesa (nada menos que na Igreja de la Madeleine, em Paris), o terror foi liberado, superando facilmente as crueldades do ancien régime, que tanto ultrajou Voltaire.

A supressão da dúvida com motivações religiosas pode ser ilustrada por um dos vários exemplos históricos apresentados por séculos de conflitos religiosos na Europa. O reformista francês do século XVI João Calvino, um dos verdadeiros crentes mais inflamados da História, estabeleceu uma teocracia protestante na cidade de Genebra. Ele nunca ambicionou posição política, tendo permanecido Ministro da Igreja por toda a vida. Entretanto, como uma espécie de ayatollah, ele tentou manter o firme controle do cenário político de sua cidade. No início, ele não conseguiu: o prefeito e o conselho da cidade se recusaram a se entregar às doutrinas de Calvino e de seu colega igualmente fanático Guillaume Farel, e os baniu de Genebra. Mas, dois anos mais tarde, quando as relações entre facções foram alteradas no conselho, os dois reformistas foram solicitados a voltar a Genebra. Depois de retornar, Calvino lançou suas Ordonnances ecclésiastiques, que foram aceitas pelo conselho da cidade. Com essas rigorosas

regras eclesiásticas, Calvino instituiu um conselho radicalmente presbiteriano - consistindo em laicos mais velhos e ministros com treinamento teológico - para ocupar o lugar do tradicional conselho episcopal, governado por bispos. Vale notar que esses homens laicos também eram oficiais do governo. Calvino determinou que a Igreja precisaria ser autônoma, mas a cidade-estado deveria ser subordinada à Igreja, particularmente no amplo campo da moralidade. A teocracia de Calvino enfrentou uma enxurrada de disputas e conflitos, mas ele conseguiu manter firme controle doutrinário e moral sobre os cidadãos de Genebra.

Naturalmente, Calvino foi confrontado com a feroz oposição de alguns teólogos. Um deles foi o Cardeal Jacopo Sadoleto, secretário do Papa Leão X e bispo de Carpentras, no sul da França. Em uma carta endereçada ao conselho e aos cidadãos de Genebra, ele tentou persuadir esses "hereges" protestantes, Calvino e Farel, a retornar à Igreja-mãe. Usando como coringa o tema da salvação, Sadoleto levantou a seguinte questão: O que acontecerá com a nossa alma - a essência de nossa identidade - quando morrermos? Danação ou salvação? A Igreja Romana Sagrada, com mais de 14 séculos de existência, argumentou Sadoleto, oferece a salvação por meio da eucaristia, da confissão dos pecados e sua absolvição, das orações dos santos a Deus em nosso nome e nossas orações a Deus em nome dos mortos. Naturalmente, precisamos da misericórdia de Deus, mas boas ações são igualmente necessárias para nossa salvação. O tom de Sadoleto foi conciliador, mas, em certos pontos, ele explodiu em uma fúria fanática: "Pois bem sei eu que tais inovadores das coisas anciãs e bem consolidadas, tais perturbações, tais dissenções, são não apenas pestilentas às almas dos homens (o maior de todos os maus), como também perniciosas às relações privadas e públicas." Mas ele conclui a carta em um tom cortês: "Não rezarei para que o Senhor destrua os lábios ludibriadores e as línguas retumbantes deles e nem que Ele acrescente iniquidade à iniquidade deles, mas rogarei fervorosamente para que o Senhor, meu Deus, os converta e lhes traga lucidez de espírito, como faço agora."

Apesar de a missiva não ser endereçada diretamente a ele, Calvino respondeu em cinco meses com uma longa e elaborada exposição. Ele começou dizendo que suas atividades em Genebra não pretendiam promover seus interesses privados, como sugerira Sadoleto. Tudo o que ele vinha fazendo, afirmou, era feito a serviço de Jesus Cristo e em obediência não à Igreja, mas à Bíblia, "uma causa à qual o Senhor me incumbiu". Na verdade, ele acrescentou, "se desejasse consultar meus próprios interesses, jamais teria deixado seu partido. Certamente, conheço mais que um punhado de homens da minha própria idade que se insinuaram na eminência - alguns aos quais eu poderia ter me igualado e outros que teria superado". E, com todo o respeito, ele continuou, é, de certa forma, suspeito que uma pessoa

que nunca esteve em Genebra e nunca tenha demonstrado interesse algum pelos genebreses "agora subitamente professe por eles tamanha afeição, apesar da inexistência de qualquer indício prévio de tanto afeto". Calvino acreditava que a verdadeira intenção do bispo era "devolver os genebreses ao controle do pontífice romano". E, quanto à salvação, Calvino acreditava que a teologia não se deveria restringir aos pensamentos e temores individuais - isto é, à alma de um indivíduo, mas que era primordialmente necessário demonstrar a glória de Deus. Sim, boas ações são importantes, mas não para conquistar uma vida no Céu, e sim para honrar a glória de Deus. Ademais, não deveríamos confundir essa glória com a glória do pontífice de Roma e de seus subordinados. A salvação pode ser atingida somente pela fé e pela misericórdia de Deus: "Mostraremos que o único refúgio seguro está na misericórdia de Deus, manifestada em Cristo, no qual cada parte da nossa salvação está completa. Considerando que toda a humanidade é, aos olhos de Deus, composta de pecadores perdidos, sustentamos que o Cristo é a única virtude da humanidade, já que, por Sua obediência, Ele expurgou todas as nossas transgressões."

Em determinado ponto dessa resposta epistolar, Calvino se vangloriou de sua "escrupulosa retidão, profunda sinceridade e franqueza do discurso". Em comparação com Sadoleto, ele chegou a afirmar ter sido "consideravelmente mais afortunado na tarefa de manter a gentileza e a moderação". Essa resposta foi escrita em agosto de 1539. Calvino, sem dúvida, perdeu toda a "gentileza" quando publicou seu Catechismus Genevensis seis anos mais tarde, em que revelou o regime teocrático e disciplinador ao qual os cidadãos de sua cidade deveriam sujeitar-se. Nesse ponto, o calvinismo já havia se tornado uma ideologia consolidada. Todas as críticas foram suprimidas com fanatismos, mas os críticos não puderam ser silenciados.

A reação mais estrondosa veio de Sebastian Castellio, que fora amigo íntimo de Calvino, mas que se distanciou de seu cada vez mais intenso fanatismo, criticando em especial a doutrina calvinista da predestinação. Castellio acabou fugindo de Genebra a Basel, onde intensificou sua ênfase anticalvinista na tolerância e na liberdade de consciência. Em 1553, Miguel Servetus, teólogo laico de certa forma confuso que rejeitou a doutrina da Trindade, foi queimado em público na fogueira - uma morte extremamente dolorosa à qual Calvino objetou, propondo, sem sucesso, o enforcamento como uma alternativa (isso é que é "gentileza"!). Em resposta a essa atrocidade, Castellio publicou dois tratados em que rejeitou fervorosamente a perseguição e a execução de hereges. Ele se distanciou de maneira mais radical do fanatismo teológico com seu tratado intitulado "The Art of Doubt, Faith, Ignorance and Knowledge" (1563) - a arte da dúvida, fé, ignorância e conhecimento -, no qual tentou responder à multifacetada questão: Quais doutrinas cristãs deveriam ser sujeitas à dúvida, em quais o

indivíduo deveria acreditar, quais ele não deveria precisar conhecer e quais deveria conhecer? Apesar da amplitude do tratado, Castellio estava mais interessado na questão da dúvida, em oposição a fanáticos como Calvino.

Ele argumentou que o Velho e o Novo Testamento continham muitas passagens difíceis de acreditar e passíveis de dúvida. Por exemplo, era possível encontrar muitas contradições que abriam os portais da dúvida. No entanto - e, neste ponto, Castellio elabora uma forma notadamente precoce da hermenêutica moderna -, deveríamos lidar com nossa dúvida nos concentrando na corrente principal, no espírito das palavras no contexto de sua coerência. Dessa forma, a dúvida e a incerteza abrem caminho para o conhecimento e a verdade indubitável. Bem, existe uma categoria de pessoas, ele prosseguiu, que insistem que um indivíduo não deveria oprimir-se com a incerteza, que aquiescem sem críticas a tudo o que está registrado nas escrituras e que condenam sem hesitação qualquer um que tenha opinião diferente. Além disso, essas pessoas não apenas jamais duvidam, como também não podem permitir o surgimento da dúvida na mente de qualquer outra pessoa. Se alguém continua a duvidar, os crentes fervorosos não hesitam em acusá-lo de ceticismo, como se alguém que duvida de algo automaticamente alegasse que nada pode ser conhecido ou vivenciado com certeza. Castellio parafraseou o Eclesiastes 3:2, dizendo: "Há um tempo de dúvida e há um tempo de fé; há um tempo de conhecimento e há um tempo de ignorância."

A parte mais interessante da teoria de Castellio é sua justaposição de ignorância e conhecimento por um lado e dúvida e crença por outro. Ele via a ignorância como uma fase preparatória inevitável para o conhecimento e, de maneira similar, via a dúvida como uma preparação para a fé. Ademais, e estamos falando de um notável passo dialético, ele via a ignorância e a dúvida não como opostos totalmente diferentes do conhecimento e da fé, mas como contrapartes intrínsecas. Isso, é claro, contraria a visão de mundo dos verdadeiros crentes - não apenas no mundo da religião, como também no mundo do racionalismo. No que se refere ao mundo do racionalismo, Castellio pareceu prever a ascensão do racionalismo científico como um componente inerente ao processo de modernização.

E sua previsão se provou correta: com a ascensão das ciências no mundo ocidental, testemunhamos o nascimento do que foi apropriadamente chamado de "cientificismo" - a crença muitas vezes fanática na onipotência das ciências (em grande parte, naturais) e suas aplicações tecnológicas. Trata-se de uma forma de racionalismo que combate com fanatismo todas as formas de suposta ignorância - em particular, da religião. Enquanto a fé religiosa é definida como ignorância irracional, as ciências racionais (inclusive as ciências sociais,

elaboradas com base nas ciências naturais) são elevadas a alturas metafísicas. Auguste Cocote, que apresentamos em capítulo anterior, foi um dos primeiros representantes dessa visão de mundo racionalista, que ele chamou de "positivismo". Essa ideologia foi exemplificada pelo behaviorismo psicológico e sociológico no século passado e ainda se manifesta nas ciências naturais, embora encoberta pelo novo manto do geneticismo. O "deus" desse racionalismo hoje em dia é o "gene egoísta", um exemplar moderno da predestinação. Como seu antecessor calvinista, ele destrói a ideia de liberdade de escolha e de ações moralmente boas.

A dúvida como uma parte intrínseca da fé é, naturalmente, sempre rejeitada pelos verdadeiros crentes - aqueles que hoje rotulamos de "fundamentalistas". Para o verdadeiro crente fundamentalista, a fé não implica, como Paul Tillich a definiu, "acreditar no inacreditável", mas sim a confiança nas revelações indubitáveis de Deus ou de Alá, como registradas nos Livros Sagrados, contidas em tradições sagradas e vivenciadas em cerimônias sagradas. Há uma coalescência interessante do cientificismo e do fundamentalismo religioso no constante debate entre evolucionismo e criacionismo.

O QUE, ENTÃO, É A DÚVIDA?

A dúvida é um fenômeno um tanto quanto complexo - multifacetado e pluriforme. Para começar, existe a dúvida tanto superficial quanto profunda. Quando, ao final de um suntuoso jantar, uma deliciosa sobremesa é oferecida, é difícil para uma pessoa que adora doces decidir se aceita ou não o regalo. Os economistas podem esperar uma escolha racional, mas isso é improvável. A pessoa sabe que é melhor para sua saúde - e, portanto, racional - recusar a sobremesa, mas todo mundo sabe como é difícil combater racionalmente as tentações. Oscar Wilde alegou conhecer a solução para esse tipo de dúvida superficial: "A única maneira de se livrar da tentação é se render a ela." Uma dúvida mais profunda e mais torturante pode acometer uma noiva ou noivo - presumivelmente, um caso nada raro - pouco antes da cerimônia de casamento. "Será que realmente devo me comprometer com esse relacionamento marital, com essa pessoa - `para o bem ou para o mal, até que a morte nos separe'?" Vejamos ainda outro exemplo: recentemente, vários praticantes na Holanda expressaram suas dúvidas lancinantes em relação à prática da eutanásia legalizada naquele país. Na Holanda, a eutanásia permanece sujeita à lei criminal, mas, em condições bastante estritas (e em casos de uma doença terminal envolvendo um terrível sofrimento), os médicos podem ser isentos de acusações legais. Entretanto, muitos médicos enfrentam sérias e profundas dúvidas quando os

pacientes (e, muitas vezes, parentes próximos dos pacientes) imploram para dar um fim ao sofrimento pelo qual passam.

Também há o tipo de dúvida que o indivíduo combate ou tenta evitar, como no caso da fé religiosa ou alguma crença política ou ideológica em particular. Nessa arena, os verdadeiros crentes vivenciam a dúvida como um possível caminho para a apostasia. Mas também há a dúvida à qual o indivíduo deseja entregar-se e na qual deseja mergulhar, como no caso do ceticismo. Um cético pode ser definido como uma pessoa que sublima a dúvida em um modo de pensar e em um estilo de vida. De acordo com o cético, tudo e todos devem ser constantemente sujeitos à dúvida, já que nada - e ninguém - pode ser considerado honesto e digno de confiança. A maioria dos céticos, a propósito, acredita que essa regra não se aplica a eles - o que não significa, é claro, que os céticos sejam dignos de confiança e honestos.

Apesar de a dúvida cética normalmente ser severa, para não dizer carrancuda, há um tipo de dúvida jocosa, expressa em pilhérias e zombaria. Nesse caso, a dúvida é em geral expressa ironicamente - em outras palavras, a pessoa diz uma coisa, mas quer dizer outra (com o segundo sentido contendo algum tipo de crítica e, dessa forma, lançando dúvida sobre crenças aceitas sem questionamento). Um famoso exemplo disso é o Elogio da loucura, de Erasmo, que constitui mais do que um exercício de zombar a filosofia e a teologia medieval, mas uma crítica irônica aos intelectuais medievais. Com seu tratado, Erasmo tentou dizer que a Sabedoria vê a Loucura como quem se olha no espelho. Mas o contrário também é verdadeiro, já que, quando a Loucura se coloca diante do espelho, vê a Sabedoria refletida. Por mais alegre e divertido que possa ser o texto de Elogio da loucura, de Erasmo, ele deixa o leitor se sentindo pouco à vontade. Erasmo repete o argumento do Apóstolo Paulo sobre a sabedoria do mundo como uma loucura aos olhos de Deus. Apesar desse vínculo com a religião, contudo, o fato inquietante da abordagem de Erasmo é a ausência de qualquer realidade metafísica. As fronteiras racionais entre sabedoria e loucura não são claras. Elas se evaporam, dissolvendo-se em uma espécie de neblina cognitiva e existencial, e uma dúvida extremamente profunda e até perturbadora surge dessa neblina.

Em resumo, é possível duvidar de coisas grandes e importantes ou pequenas e irrelevantes. É possível cultivar dúvidas sobre si mesmo, sobre o mundo em geral ou sobre Deus. O que esses casos têm em comum é o fato de questionarem se algo ou alguém é confiável, digno de confiança e significativo - isto é, se algo ou alguém é "verdadeiro". Dúvida e verdade, em outras palavras, se referem a relacionamentos. No próximo capítulo, discutiremos essa questão em mais detalhes.

SERIA A DÚVIDA UMA PROPOSIÇÃO DO TIPO TUDO OU NADA?

Quando nos vemos diante de escolhas - e, como vimos em um capítulo anterior, na modernidade estamos constantemente diante de muitas escolhas -, a dúvida se apresenta de forma proeminente. Apesar de algumas escolhas serem muito superficiais, como qual camisa comprar quando um consumidor passeia pelo shopping, ou tão sérias quanto administrar ou não uma dose letal de medicamento quando um médico se vê diante da solicitação por parte de um paciente terminal para pôr fim a seu sofrimento, esses extremos são casos limítrofes. A dúvida é mais comum e mais proeminente como um meio-termo entre a crença e descrença religiosa por um lado e o conhecimento e a ignorância por outro. Esses dois opostos são, na verdade, inter-relacionados, como acabamos de ver: conhecimento pode promover descrença, e ignorância pode promover crença ou fé. Quanto ao último caso, um teólogo medieval apresentou a noção da docta ignorantia, ou ignorância aprendida, como um método para aprofundar o senso mítico do divino. Por outro lado, se um indivíduo analisar cientificamente os textos sagrados da religião - isto é, em termos históricos e comparativos -, sua fé pode facilmente tender para a direção da descrença. O meio-termo disso tudo é a dúvida - uma incerteza básica que não está preparada para se permitir ser destruída pela crença ou pela descrença, pelo conhecimento ou pela ignorância.

Justamente por ocupar esse meio-termo, a dúvida autêntica pode nunca acabar nos muitos "ismos" que as pessoas têm inventado e propagado. A dúvida não pode ser relativista, já que o relativismo, como todos os "ismos", suprime a dúvida. O acadêmico renascentista Michel de Montaigne, em seus famosos ensaios, formulou uma filosofia pragmática da vida cotidiana, avessa à metafísica e à religião. Ele deparou com o seguinte paradoxo: enfatizou constantemente a relatividade das ideias, ambições, projetos e atividades humanas e, ao mesmo tempo, se recusou a se acomodar em um relativismo fácil. Em um de seus ensaios, ele observou ironicamente que, se alguém disser "Eu duvido", deve se dar conta de que aparentemente sabe que duvida - e isso, é claro, deixa de ser uma dúvida! (Isso nos faz lembrar a lógica sofista sobre o cretense que afirma que todos os cretenses são mentirosos, de forma que sua afirmação deve ser uma mentira.) No entanto, Montaigne negligenciou a possibilidade de duvidar da própria dúvida! Um poeta flamengo formulou o dilema da seguinte maneira: "Desde o início, a condição humana parece ser determinada como dúvida sobre a dúvida." Observe a maneira duvidosa como a dúvida é definida aqui - "parece ser determinada" -, seguida da noção quintessencial de que a condição humana consiste na dúvida que duvida de si mesmo. Isso, naturalmente, abre uma porta para o conhecimento e a crença,

mas se trata de um tipo inarticulado de conhecimento e crença, não o conhecimento e a crença do verdadeiro crente. Ele confronta, por assim dizer, o conhecimento e a crença, mas também está ciente da ignorância e da descrença ocultos. Desnecessário dizer que essa posição se distancia em muito do ceticismo e do relativismo com que é muitas vezes erroneamente identificada.

Na verdade, esse tipo de dúvida é característico de uma posição verdadeiramente agnóstica. (O termo "agnosticismo" deveria ser evitado, já que a dúvida agnóstica se distancia de qualquer "ismo".) O agnóstico não é um ateu. Este último, em grande parte um seguidor muitas vezes fanático de um "ismo", se define como um descrente determinado a combater e atacar qualquer tipo de crença e instituição religiosa: Écrasez l'infâme.!Politicamente, os ateus defendem a estrita separação entre Igreja (mesquita, templo, sinagoga) e Estado, mas muitos deles prefeririam eliminar pela força todos os traços de religião pessoal e institucional. Foi o que Stalin tentou fazer, mas sem sucesso, porque sua religião substituta (o stalinismo) não proporcionava nenhum senso de segurança - ela só pôde ser instituída na prática por meio do terror e do assassinato em massa. Ele, de fato, foi um "deus" caído. A maioria dos ateus aceita apenas a separação entre Igreja e Estado e se restringe a combater seus adversários crentes em debates, revistas e jornais. Desde a descoberta do DNA, eles muitas vezes elevam estruturas e processos genéticos a alturas metafísicas, como no caso do "gene egoísta" já mencionado. Darwin é, para muitos ateus, uma espécie de profeta semirreligioso, o fundador de uma doutrina chamada darwinismo. Em um debate recente sobre tiras de quadrinhos dinamarquesas que ridicularizaram o profeta Mohamed, um declarado ateu darwinista exclamou emocionalmente: "Por que não podemos tirar sarro do profeta muçulmano se os muçulmanos e outros crentes criacionistas publicam quadrinhos representando meu profeta Darwin como um macaco?" O engraçado é que ele não disse isso como uma piada. Ele foi o protótipo do verdadeiro crente ateu.

A posição agnóstica é, por definição, uma posição fraca. O agnóstico não rejeita radicalmente aquilo em que se acredita na religião, como faz o ateu. Ele até poderia gostar de acreditar como o crente acredita, mas o conhecimento que acumulou pelo estudo e pela experiência o impede. Quando questionado se acredita em uma vida após a morte ou se esperaria isso, o agnóstico não responderia como o ateu: "Não, claro que não; a minha morte será meu fim absoluto." O agnóstico murmurará: "Bem, posso me surpreender." A dúvida é a característica distintiva do agnóstico. O crente pode responder imediatamente que também ele se defronta com a dúvida o tempo todo, acrescentando que é por isso que se atém à fé, e não ao conhecimento. A diferença é que o crente é atormentado pela dúvida e passa o tempo todo

buscando livrar-se dela, ao passo que a dúvida é endêmica ao agnóstico. Se não for um verdadeiro crente fanático como Calvino, o crente vive com uma fé - e em uma fé atormentada pela dúvida. Se não for um ateu fanático como o darwinista mencionado, o agnóstico vive com uma dúvida - e em uma dúvida atormentada pela fé. A linha divisória é tênue, porém essencial.

Há uma relação causal entre crítica racional e dúvida. Quando Descartes, cuja filosofia mencionamos brevemente no Capítulo 3, exclamou "De omnibus dubitandum est" - "Tudo deve ser sujeito à dúvida" -, pretendia usar essa afirmação como um instrumento metodológico e epistemológico para chegar racionalmente à verdade. Em outras palavras, é preciso conter as doutrinas religiosas e as teorias metafísicas que se acumularam na história das ideias humanas. Ou, em termos contemporâneos, é preciso limpar o disco rígido de nossa mente, deletando as informações que nos foram transmitidas pelas gerações anteriores. Descartes pretendia nos livrar do que Montaigne chamou de "a tirania das nossas crenças" e promover o que Montaigne descreveu como "a liberdade do nosso julgamento". Montaigne e Descartes seguiam a tradição de Sócrates, que, em seus debates com os seguidores, fazia perguntas visando destruir ideias preconcebidas e crenças em voga (porém muitas vezes falsas). Ele levantava questões e afirmava desconhecer as respostas. Sua meta não era ensinar crenças, mas limpar a mente de crenças falsas, ideias preconcebidas e preconceitos. Em outras palavras, Sócrates ensinou seus alunos a sujeitar suas convicções sistematicamente à dúvida fundamental. Essa "lógica" da dúvida foi retomada por Francis Bacon, que formulou uma filosofia - ou melhor, uma metodologia - para ajudar na interpretação prática e científica do "livro da natureza" com base em observações precisas e detalhadas da realidade. Uma precondição absoluta era que aprendêssemos a descartar os idola - isto é, as falácias que abrigamos em nossa mente, impedindo-nos de desenvolver um sólido conhecimento da realidade. Ele chamou um grupo de idola de as "falácias do mercado", que surgem na sociedade quando as pessoas conversam umas com as outras e se envolvem em transações de todos os tipos. Aqui, voltando mais ou menos 400 anos no tempo, vemos um prenúncio da sociologia do conhecimento. Outro grupo, que ele chamou de as "falácias do teatro", consiste nas noções transmitidas de filósofos antigos e medievais que se fixaram em nossa mente na forma de clichês. Todos esses idola devem estar sujeitos à dúvida sistemática.

É evidente que o método socrático-cartesiano-baconiano abre as portas para um tipo fundamental de dúvida cognitiva. Essa dúvida é, na verdade, uma linha de pensamento racional-crítico que, no século passado, foi retomada por Karl Popper, quando apresentou a noção de que a característica distintiva da pesquisa científica não é a verificação, mas, pelo

contrário, a refutação. Teólogos e filósofos metafísicos tentam demonstrar a verdade de suas teorias - verificação -, ao passo que cientistas racionais-críticos abrem os resultados de suas pesquisas à refutação: "Mostre-me onde minhas hipóteses e teorias estão erradas!" É só assim que nosso conhecimento sobre o mundo pode progredir - passo a passo. Trata-se de um tipo incremental de evolução do conhecimento que é, de maneira paradoxal, constantemente conduzido pela dúvida.

Em seu ensaio inacabado sobre o slogan cartesiano De omnibus dubitandum est, Soren Kierkegaard afirmou que a dúvida é negativa, já que sempre reflete de modo crítico sobre teorias e ideias existentes. "A dúvida", Kierkegaard argumentou, "é recusar a aprovação. O curioso é que recuso minha aprovação a cada vez que algo acontece". A dúvida, portanto, é basicamente uma reação e, por conseguinte, não é apropriada para atuar como o ponto de partida da filosofia, como Descartes e outros queriam que acreditássemos. Em vez disso, uma atitude de maravilhamento em relação ao mundo que nos cerca é que deveria ser vista como a fonte do pensamento filosófico adequado. Kierkegaard considerava esse maravilhamento, ao contrário da dúvida, uma atitude positiva que não é reflexiva, mas proativa. Podemos acrescentar que esse maravilhamento e curiosidade também podem ser encontrados no berço da pesquisa científica. No entanto, é questionável opor a dúvida negativa e o maravilhamento positivo, como fez Kierkegaard, já que o maravilhamento não ocorre em um ambiente neutro, mas está sempre cercado pelos idola baconianos, que devem ser contidos ou eliminados para podermos ser capazes de nos maravilhar com o mundo que nos cerca. Uma criança pode enxergar o mundo com puro maravilhamento, livre de quaisquer idola. Mas o adulto é completamente socializado e aculturado em uma realidade que não pode mais ser aceita sem questionamento. Esse certamente é o caso em uma sociedade plenamente modernizada e, consequentemente, como vimos, pluralizada. Em uma sociedade como essa, dúvida e maravilhamento são, por assim dizer, gêmeos.

O QUE DISTINGUE A DÚVIDA SINCERA DO MERO CETICISMO?

O relativismo, como vimos no Capítulo 3, e o ceticismo que discutimos são formas de dúvida que se destacam porque são incoerentes e moralmente repreensíveis. Discutiremos as dimensões morais da dúvida no próximo capítulo. Por ora, cabe refletir brevemente sobre a natureza incoerente do ceticismo e do relativismo e justapor essa incoerência com o tipo coerente e sincero de dúvida. O relativismo e o ceticismo sujeitam tudo e todos à dúvida, todavia, na qualidade de "imos", geralmente abrigam verdadeiros crentes que - por serem

verdadeiros crentes - não submetem a si próprios a essa mesma dúvida! Kierkegaard observou ironicamente a incoerência do rela tivista. É compreensível que alguém decida duvidar, mas não é compreensível que alguém propague a dúvida aos outros como a coisa certa a fazer. "Se o outro não for lento demais em sua reação, precisaria responder: `Muito obrigado, mas, me desculpe, agora também estou tendo as minhas dúvidas; não estou certo de que esse seu ponto de vista está realmente correto.`

A dúvida coerente e sincera é letal para qualquer "ismo" - em particular para o relativismo e o ceticismo, que tendem a propagar a dúvida em beneficio próprio. Vamos tentar resumir as dimensões de uma dúvida coerente e sincera:

A dúvida é alheia a todos os "ismos" e a seus verdadeiros crentes, bem como aos relativistas e aos céticos. Como vimos, a condição humana parece ser determinada pela dúvida sobre a dúvida. A verdade não é negada ou rejeitada, mas é acreditada. Para ecoar mais uma vez Musil: a voz da verdade tem um tom suspeito. Com efeito, o instrumento metodológico da refutação de Popper pode ser estendido a uma vida vivida em dúvida. Os verdadeiros crentes fundamentam sua existência sobre a suposta rocha de uma verdade indubitável que oferece inúmeras "verificações" - isto é, provas de sua verdade indubitável. No entanto, os que duvidam - aqueles que têm uma vida de dúvida sincera e coerente - buscam "refutações" - isto é, casos e situações duvidáveis. Mais cedo ou mais tarde, em um lento processo evolucionário, um indivíduo pode aproximar-se de algo semelhante à verdade - ou, por assim dizer, à verossimilhança (literalmente, "algo que se assemelha à verdade").

A dúvida sincera e coerente constitui a fonte da tolerância, como foi demonstrado por Castellio em sua oposição ao terror teocrático de Calvino. Castellio acreditava em Deus, mas sua fé permaneceu vinculada à dúvida, da mesma forma que seu considerável conhecimento nunca perdeu de vista uma ignorância inerente. Essa visão de mundo é, naturalmente, mais que uma atitude privada e pessoal. É um estilo de vida que pode ser encontrado no berço da democracia ocidental. Com efeito, a dúvida é a característica distintiva da democracia, da mesma forma que a verdade absoluta (presumível e verdadeiramente acreditada) é a característica distintiva da tirania de todo tipo. Afinal, a oposição institucionalizada, como um componente do governo multipartidário, não é uma força compensatória e, dessa forma, a essência do sistema político democrático? Debates governamentais sobre os prós e os contras de políticas se desenrolam continuamente na mídia e em salas de conferência da sociedade civil. Se a dúvida repousasse de maneira final e definitiva, a própria democracia chegaria ao fim - não haveria mais nada a discutir! É nesse espaço público criado pela dúvida política

sistemática que nossas liberdades civis e nossos direitos constitucionais são salvaguardados. Em resumo, a democracia é impensável sem a dúvida sincera e coerente. De forma inversa, como veremos em mais detalhes no próximo capítulo, nossa dúvida existencial precisa da salvaguarda e da garantia de um Estado democrático e constitucional.

É POSSÍVELA EXISTÊNCIA DA DÚVIDA SEM CAIR NO RELATIVISMO?

Antes de concluirmos este capítulo, gostaríamos de elaborar um breve comentário sobre o "posicionamento moderado" entre o relativismo e o fundamentalismo definido em termos religiosos e tentar traçar um esboço dos pré-requisitos de um "posicionamento moderado" como esse (religioso ou de qualquer outra natureza).

As ideias de Max Weber sobre a relação entre protestantismo e gênese do capitalismo moderno são passíveis de críticas, mas uma coisa que ele sabia muito bem e que poucos críticos contestaram foi que o protestantismo teve uma relação sem igual com a modernidade. Não cabe aqui reiterar esse argumento. No entanto, suas características principais são bastante claras: a Reforma, ao atribuir ênfase inigualável na consciência dos indivíduos, criou as fundações da subjetividade moderna - e, por conseguinte, do grande arsenal de direitos do indivíduo, como os que foram desenvolvidos e lapidados desde o Iluminismo.

É importantíssimo notar que essa realização histórica foi involuntária - com efeito, Lutero e Calvino teriam ficado consternados com as várias características da modernidade. E não seria plausível interpretar que um desses reformistas tenha ocupado um "posicionamento moderado", da maneira como foi definido neste capítulo. Muito já foi dito sobre as credenciais de Calvin como um fanático da bonafide (literalmente!). Já Lutero é um pouco mais difícil de incluir nessa categoria (talvez, principalmente, por ele ter tido um senso de humor altamente desenvolvido). Ele pode não ter presidido a queima de hereges na fogueira na praça principal de Wittenberg, mas seus textos sedentos de sangue durante a Rebelião dos Camponeses e o repulsivo antissemitismo de seus últimos anos certamente o desqualificam para quaisquer condecorações humanitárias. Mesmo assim, é possível definir um "posicionamento moderado" em linhas claramente protestantes, a começar com uma elaboração (mais uma vez, certamente não pretendida por Lutero) de sua ideia central da salvação exclusivamente pela fé (sola fade). Por definição, a fé não é uma certeza e, dessa forma, a dúvida pode ser conciliada com facilidade em uma versão luterana do protestantismo. De forma similar, a doutrina luterana dos dois reinos - isto é, o reino mundano

e o espiritual - impossibilita o tipo de teocracia instituído por Calvin em Genebra. E a ética luterana levou (direta e indiretamente) ao nascimento do Estado previdenciário moderno na Alemanha do século XIX.

Também o calvinismo teve notáveis consequências involuntárias. Uma de suas ramificações mais fervorosas (que, certamente, se qualifica ao rótulo de fanatismo) foi o puritanismo dominante na Nova Inglaterra de outrora. Mas as peculiares circunstâncias americanas de uma pluralidade de grupos religiosos levaram inadvertidamente à transformação das igrejas em associações voluntárias e, por conseguinte, à tolerância religiosa e à separação entre Igreja e Estado.

Provavelmente a manifestação mais dramática de um "posicionamento moderado" protestante, buscando equilibrar fé e dúvida, foi o nascimento da erudição bíblica moderna nas faculdades teológicas protestantes do século XIX, especialmente na Alemanha. Isso constituiu um caso sem igual na história da religião, com teólogos profissionais aplicando a disciplina cética dos métodos históricos modernos às próprias Escrituras Sagradas - com a intenção não de atacar a fé, mas de reconciliá-la com as verdades provenientes de outras fontes.

É possível argumentar que, se alguém quiser definir um "posicionamento moderado" em termos religiosos, ajuda o fato de ser protestante. Mas não é preciso ser protestante para fazer isso: um exercício desse tipo pode ser realizado também por outras tradições cristãs (com destaque para o catolicismo romano na esteira do Segundo Concílio Vaticano), pela ortodoxia oriental (com destaque para as obras de teólogos na diáspora no Ocidente), pelo judaísmo (particularmente, a essência do método rabínico altamente não dogmático e cético) e pelo islamismo (estendendo o conceito da interpretação corânica, o ijtihad). Desnecessário dizer que não é possível elaborar todos esses pontos aqui.

Um dos livros de Immanuel Kant, escrito no século XVIII, recebeu o impressionante título Prolegômenos a toda a metafísica futura que poderá apresentar-se como ciência. Não que tenhamos a pretensão de nos colocar no mesmo nível que Kant, mas nos aventuraríamos a intitular a seção final deste capítulo como "Pré-requisitos de qualquer visão de mundo futura que poderá apresentar-se como um posicionamento moderado entre o relativismo e o fundamentalismo". Esses pré-requisitos são os que se seguem:

1. Uma diferenciação entre a essência do posicionamento e seus componentes mais

marginais (os últimos foram chamados de adiáfora pelos teólogos). A consequência prática dessa diferenciação é traçar os limites externos de uma possível concessão com outros posicionamentos. Na situação pluralista moderna, há intensa pressão para fazer essas concessões - nos termos da sociologia do conhecimento, para fazer uma barganha cognitiva e/ou normativa. Por exemplo, os teólogos cristãos podem definir a ressurreição de Cristo como essencial, mas os outros milagres do Novo Testamento são, em princípio, negociáveis. Para outro exemplo, no debate europeu atual sobre a integração de imigrantes muçulmanos nas sociedades democráticas, as mutilações e os apedrejamentos decretados pela lei islâmica tradicional podem ser considerados não negociáveis, mas usar véus (hijab) em nome da "modéstia islâmica" pode ser negociável.

2. Uma abertura à aplicação da erudição histórica moderna à própria tradição - isto é, o reconhecimento do contexto histórico da tradição. Esse reconhecimento dificulta manter o fundamentalismo. Já mencionamos o caso drástico da erudição bíblica protestante, cuja abertura foi absorvida por católicos e alguns judeus, apesar de ainda muito poucos muçulmanos (ou nenhum). No último caso, uma diferenciação teológica, em oposição a uma diferenciação meramente factual, entre os trechos do Corão originados, respectivamente, em Meca e em Mediria será muito importante para traçar uma distinção entre as questões essenciais e a adiáfora no pensamento islâmico (e, com efeito, na prática islâmica). Essa questão é obviamente mais relevante para tradições religiosas que seculares, embora existam análogos seculares. Os debates no marxismo referentes à relação entre os primeiros textos de Marx e o Das Kapital representam um exemplo bastante interessante.

3. Uma rejeição do relativismo para compensar a rejeição dofundamentalismo. O relativismo leva, inexoravelmente, ao ceticismo que discutimos neste capítulo. Se "vale tudo", tanto cognitiva quanto moralmente, um posicionamento desse tipo se torna basicamente irrelevante: se não existe verdade, o próprio posicionamento do indivíduo passa a ser uma escolha completamente arbitrária. Se o relativismo for cognitivamente aplicado, a teoria do mundo plano deve receber o mesmo status epistemológico que a astronomia moderna - ou, para um exemplo mais atual, o criacionismo e a evolução precisariam receber a mesma importância em um currículo escolar. O relativismo também tem consequências normativas: ele argumentaria que a "narrativa" do estuprador não é menos válida que a "narrativa" de sua vítima.

4. 4 aceitação da dúvida como desempenhando um papel positivo na comunidade de uma crença em particular. Já falamos a esse respeito neste capítulo.

5. Uma definição dos "Outros", aqueles que não compartilham a visão de mundo do indivíduo, que não os categorize como inimigos (a menos, é claro, que eles representem valores moralmente abomináveis). Em outras palavras, a comunidade da crença deve ter a capacidade de viver em uma cultura civilizada e se engajar em comunicações pacíficas com os "outros". Naturalmente, a ausência dessa civilidade leva a processos disruptivos na sociedade, variando de um clima vituperativo na vida pública a uma violenta guerra civil.

6. O desenvolvimento e a manutenção de instituições da sociedade civil que possibilitem um debate e a resolução de conflitos de maneira pacífica. Politicamente, o Estado democrático liberal, que garante os direitos civis e humanos (com destaque para a liberdade de religião e a liberdade de associação), é, de longe, o melhor sistema político disponível para possibilitar o debate e a resolução de conflitos de maneira pacífica. Nem mesmo a Formulação Jacobina, que não aceita nenhum intermediário entre o indivíduo e o Estado, conduz à moderação dos "posicionamentos moderados", mesmo que o Estado seja formalmente democrático. A história tem demonstrado a necessidade de "estruturas mediadoras" - uma série de instituições que se colocam entre a vida privada e o Estado. É a isso que o termo democracia liberal se refere; como o colunista político Fareed Zakaria nos lembrou recentemente, também existem democracias iliberais, que mantêm o maquinário das eleições competitivas, mas sem a sua fundação na sociedade civil. Um exemplo claro disso é o que vem acontecendo ultimamente nos vários países do Oriente Médio.

7. 4 aceitação da escolha, não apenas como um fato empírico, mas também como um fato moralmente desejável. Essa aceitação é não só uma questão de permitir que os indivíduos tomem livremente decisões relativas a uma ampla variedade de questões religiosas, morais e de estilo de vida (obviamente, dentro de certos limites - eu deveria ser livre para seguir minhas crenças religiosas, mas não praticar o canibalismo ritual, para escolher minha "preferência sexual", mas não se isso implicar estupro). Também se trata de uma questão institucional - a de aceitar uma pluralidade de associações voluntárias, mais uma vez no que se refere a uma ampla variedade de questões religiosas, morais e de estilo de vida.

6.

OS LIMITES DA DÚVIDA

Há limites cognitivos e morais à dúvida. Como vimos, há razões suficientes para se duvidar da dúvida. Analisaremos essa questão em maiores detalhes neste capítulo e confrontaremos o paradoxo central da dúvida: podemos viver com considerável incerteza no que se refere às nossas definições cognitivas de realidade (como nossa visão de mundo religiosa) e, ao mesmo tempo, ser capazes de fazer julgamentos morais com alto grau de certeza. Para citar apenas um exemplo (que, infelizmente, tem um elemento de atualidade nos Estados Unidos no momento da escrita deste livro): podemos dizer com certeza, independentemente de nossa orientação política ou religiosa, que a tortura é, em todos os momentos e em todos os lugares, absolutamente inaceitável.

ATÉ QUE PONTO E COM QUAL INTENSIDADE DEVEMOS DUVIDAR DA PRÓPRIA DÚVIDA?

Uma das funções primárias da dúvida é prorrogar a crítica. A dúvida se opõe particularmente à crítica, ao julgamento e ao preconceito apressados. Contudo, isso implica grande risco e é justamente nesse sentido que deveríamos perceber até que ponto a dúvida pode ser problemática - ou, para dizer de outra forma, é neste ponto que devemos duvidar da dúvida. Afinal, não é possível evitar julgamentos na vida (certamente, não na política e em questões de visão de mundo e religião). Embora um indivíduo que duvida possa ponderar meticulosamente os fatos, as possibilidades e as opções disponíveis antes de chegar a uma conclusão e formar uma opinião, mais cedo ou mais tarde escolhas devem ser feitas e ações devem ser realizadas. O adiamento excessivo da escolha e da ação pode ter consequências desastrosas, como já foi demonstrado repetidas vezes em situações de guerra e sérias agitações sociais. Em certo sentido, não escolher também constitui uma escolha - e, normalmente, uma escolha trágica. Em resumo, a dúvida sem limites leva à paralisia tanto individual quanto coletiva. A parábola do século XIV do burro de Buridan representa um exemplo clássico disso.

Sociologicamente falando, a dúvida tende a desgastar a certeza das instituições tradicionais. A certeza institucional é, se eficaz, um "background" - pré-reflexivo, aceito sem questionamento e tradicionalmente fundamentado - de uma sociedade. O tipo de dúvida ao qual nos referimos aqui não destrói intencionalmente essa certeza institucional, no mínimo porque a dúvida é avessa à rebelião e à revolução radical. Mesmo assim, em certas ocasiões ela põe em xeque o não questionamento de várias instituições, sujeitando-as a uma investigação mais detalhada. Dados os limites, esse tipo de dúvida tem uma útil função social. Com efeito, essa proclividade "desmistificadora" tem sido uma contribuição bastante positiva do pensamento social moderno. Mas a dúvida sem nenhum limite - a dúvida que abandonou toda e qualquer certeza - leva a um subjetivismo estéril no qual o indivíduo reflete interminavelmente sobre as opções e pondera todas as possibilidades. Como Gehlen argumentou de maneira tão convincente, os subjetivistas desse tipo normalmente chegam a uma completa inatividade - um estado que ele chamou de Handlungsverlust, ou perda da capacidade de agir. Quando a dúvida desgasta a certeza benéfica de uma instituição, ela provoca uma agitação fundamental. É verdade que essa inquietude pode ser proveitosa no acarretamento de uma mudança cultural fundamental e pode até ser uma precondição para a criatividade artística e intelectual. Todavia, quando uma dúvida anti-institucional penetra profundamente na mente e no estado de espírito da população, pode degenerar-se no caos e na desordem ou, como vimos, acabar em ceticismo e relativismo impensado. A dúvida precisa de uma sólida racionalidade para se manter sob controle. Diferentemente da falsa certeza do verdadeiro crente, a dúvida implica risco.

O ceticismo e o relativismo extremo não são os únicos perigos envolvidos. Quando sistematicamente aplicada, a dúvida pode resultar em desalento, perda de esperança e de ação. A dúvida, especialmente a dúvida sobre a dúvida, se transforma facilmente em desespero. Em alemão, dúvida e desespero têm a mesma raiz linguística - zwei ("dois"). Os conceitos Zweifel (dúvida) e Verzwefung (desespero) indicam uma escolha entre duas possibilidades mutuamente excludentes. No alemão medieval, a palavra twi-fla (que, mais tarde, evoluiu para Zweife/) significava "sentido dual", e essa raiz em comum se refletia no termo Verzwefung, estreitamente relacionado, que pode ser traduzido como "total desespero". Claramente, esse tipo de dúvida representa o oposto do ceticismo, que é uma celebração exultada de uma dúvida supostamente onipresente. A transformação da "dúvida sobre a dúvida" em desespero, naturalmente, não é motivo algum para júbilo.

COMO PODEMOS CHEGAR À CERTEZA MORAL?

Neste ponto, chegamos ao cerne do problema endereçado neste capítulo: Com que bases alguém pode fazer julgamentos morais com elevado grau de certeza? E como essa certeza pode ser fundamentada em instituições sociais?

O grande Rabino Hillel, sábio judeu da Antiguidade, propôs que é possível enunciar todo o sentido da Torá por uma pessoa que se equilibra em um pé só. Segundo ele, esse sentido é que não se deve fazer a outrem o que é desprezível a si mesmo (na verdade, a primeira formulação da Regra de Ouro). A isso, Hillel acrescentou: "O resto é só comentário." É possível dizer que todas as certezas morais de um indivíduo também podem ser proferidas de maneira resumida, enquanto ele se equilibra em um pé só, por uma frase da Constituição da República Federal da Alemanha: "A dignidade do homem é inviolável" ("Die Würde des Menschen ist unantastbar"). "O resto é só comentário." É instrutivo nos lembrarmos do contexto histórico dessa frase. Se a dignidade humana de fato não tivesse sido violada de maneiras horrendas sob o governo do Terceiro Reich, a declaração de dignidade provavelmente não teria sido incluída na Constituição. Nem sempre, mas de modo bastante comum, a certeza de julgamentos morais surge em situações nas quais o indivíduo é forçado a confrontar casos de imoralidade óbvia e em massa.

Vamos retomar agora o julgamento moral mencionado no início deste capítulo: a tortura é, em todos os momentos e em todos os lugares, absolutamente inaceitável. Como é possível estar certo dessa afirmação? De modo geral, essa certeza foi legitimada de quatro maneiras - pelo mandamento divino, pela lei natural, pela funcionalidade sociológica e pela funcionalidade biológica. Consideramos todas essas maneiras pouco convincentes: 1. Mandamento divino. É claro que é possível fundamentar a certeza moral na certeza religiosa. Se um indivíduo pode acreditar em uma lei divina absolutamente obrigatória, essa fé facilita chegar à certeza moral. Não obstante, dentro da mesma lógica, essa certeza também pode ser fatal. Na conjuntura atual, essa afirmação não requer muita elaboração. Se o indivíduo de fato considerar a tortura inaceitável, deve encontrar "textos comprobatórios" que proscrevam a tortura nas escrituras e tradições sagradas de sua crença. Infelizmente, esse exercício exegético nem sempre tem sucesso. Ademais, se o indivíduo duvidar da certeza dos pronunciamentos religiosos, esse caminho lhe é fechado.

2. Lei natural. A venerável tradição da teoria da lei natural sustenta haver princípios morais inscritos em todo coração humano. Em outras palavras, a ideia de lei natural é universalmente aplicável. Trata-se de uma ideia bastante tentadora. Mas também bastante difícil de sustentar diante de evidências empíricas ao contrário. Por exemplo, a

condenação da tortura está longe de ser universal. As pessoas se torturaram alegremente ao longo da maior parte da história. Um juiz na Inglaterra da Dinastia Tudor, digamos, ou na China de Ming, teria se surpreendido diante da proposição de que a tortura é inaceitável: É claro que se deve torturar um suspeito - só assim será possível descobrir o que ele fez. E se você puder condenálo, talvez queira torturá-lo como parte de sua punição, para servir como um fator impeditivo - pour encourager les autres. No sentido de uma universalidade empiricamente disponível, a lei natural não constitui uma base plausível para a certeza moral, apesar de haver uma modificação da ideia que poderia proporcionar essa base - a lei natural progressivamente revelada em distintas fases históricas. Analisaremos essa possibilidade mais adiante.

3. Funcionalidade sociológica. Fundamentar a certeza moral na funcionalidade sociológica é dizer que as normas são necessárias para a ordem social. Essa afirmação, naturalmente, é correta e muito plausível para determinadas máximas morais. Por exemplo, nenhuma sociedade sobreviveria por muito tempo se tolerasse a violência indiscriminada: se você pegar minha vaga no estacionamento, eu o matarei. Mas isso é sociologicamente intolerável dentro de uma dada coletividade. Uma violência desse tipo poderia ser bastante tolerável se aplicada a pessoas fora da coletividade: se você (um outsider) ousar estacionar no nosso estacionamento, eu o matarei. No caso da tortura, os oponentes teriam dificuldade de argumentar que ela é intolerável mesmo dentro de uma dada coletividade e muito menos se outsiders forem visados.

4. Funcionalidade biológica. Por fim, tem-se proposto que as normas facilitam a sobrevivência de uma espécie na feroz competição da evolução biológica. Suponhamos que exista um gene (um instinto, por assim dizer) que faz uma mãe cuidar de seu filho recém-nascido. É óbvio que uma espécie que não possua esse gene tem poucas chances de sobreviver, embora uma espécie que possua o gene (presumivelmente como resultado do caótico jogo da roleta-russa conhecido como evolução) terá muito mais chances de sobrevivência. Mas tortura? Os membros de uma espécie podem torturar pessoas de um grupo sem prejudicar suas chances de sobrevivência (embora isso tenha de ser feito de maneira discriminada - digamos, só os poucos indivíduos que violarem um tabu particularmente sagrado -, já que, se fosse feito sem discriminação, o grupo cometeria suicídio recíproco). E é claro que as chances de sobrevivência não seriam afetadas pela tortura infligida a outsiders. Em qualquer caso, a funcionalidade biológica não é mais útil que a funcionalidade sociológica para nos proporcionar base para a certeza moral.

Sugeriríamos uma maneira diferente de legitimar a certeza moral: Essa certeza se baseia em uma percepção, que se desenvolve historicamente, do que significa ser humano, e que, uma vez atingida, implica universalidade. Dito de outra forma: o significado da dignidade humana passa a ser percebido em certos momentos da história; todavia, uma vez percebido, transcende esses momentos e passa a ser presumivelmente intrínseco ao ser humano sempre e em qualquer lugar. O direcionamento que propomos pode ser considerado uma variante da teoria da lei natural, mas, como este livro não pretende ser um tratado filosófico, não podemos fazer justiça à complexa questão da extensão na qual isso é ou não verdadeiro. Retomaremos brevemente esse ponto mais adiante neste capítulo. Por enquanto, contudo, nossa abordagem deve ser elaborada um pouco mais profundamente no contexto do presente argumento.

O que queremos dizer quando falamos de percepção ("passa a ser percebido") na reformulação anterior? É um truísmo dizer que, no decorrer da socialização, a moralidade é internalizada na consciência dos indivíduos. Esse fenômeno é convencionalmente chamado de consciência. E, convencionalmente, se presume que a consciência "fala" no modo imperativo: Faça isso, não faça aquilo. Talvez seja o caso em algumas ocasiões. Mas sugeriríamos que o mais comum é a consciência falar no modo indicativo: Eu vejo isso; eu vejo aquilo. Em outras palavras, a consciência induz a percepções específicas, que podem ser tanto positivas quanto negativas. Por exemplo, a percepção pode ser de uma situação que requeira uma ação positiva. Era isso que o filósofo chinês Mêncio tinha em mente quando sugeriu que até o mais calejado criminoso, diante de um bebê engatinhando na beira de um lago profundo, será motivado a salvá-lo. Por outro lado, a percepção de algumas situações induz a repulsa. Dessa forma, o romance 4 cabana do Pai Tomás, de Harriet Beecher Stowe, que serviu para mobilizar sentimentos abolicionistas pouco antes da Guerra Civil americana, não foi um sermão sobre as mazelas da escravidão, mas representou cenas tão repulsivas da realidade da escravidão que levou cada vez mais pessoas a dizer: "Isso não pode continuar."

Essa última percepção foi relativa em termos de tempo e espaço, naturalmente. Harriet Beecher Stowe era irmã de um proeminente ministro do Congresso (na melhor tradição da moralidade puritana) em meados do século XIX, no norte dos Estados Unidos. Seus contemporâneos do sul do país claramente não concordavam com ela, nem as pessoas ao longo da maior parte da história humana. No entanto, uma vez que a percepção foi firmemente enraizada, ela resistiu - e continua a resistir - à relativização: se a escravidão era errada nos estados do sul dos Estados Unidos no século XIX, continua sendo errada no Sudão no século XXI. O que observamos, então, é o desenvolvimento da percepção da dignidade humana e das ofensas contra ela desde meras opiniões ("Você e eu concordaremos em discordar sobre a

escravidão") até julgamentos morais universalmente válidos ("Eu condeno sua prática da escravidão e farei o possível para impedi-lo").

Em vários momentos da história, houve vozes proclamando que a tortura é moralmente inaceitável. O próprio Mêncio, por exemplo - representando o pensamento oriental -, pode ter concordado com essa afirmação. Na história da civilização ocidental, a imagem da humanidade encontrada na tradição bíblica constituiu importante base para o desenvolvimento da percepção de que a dignidade humana excluía a tortura. Contudo, foi só com o Iluminismo que essa percepção se generalizou no Ocidente e foi institucionalizada nas leis. Essa percepção muito provavelmente foi induzida pelas crueldades da lei sob o ancien régime contra os manifestantes da Revolução Francesa. Voltaire foi um eloquente portavoz em prol dos protestos contra a tortura na França, tendo influenciado Catarina, a Grande, da Rússia. O movimento também levou a Imperatriz Maria Teresa a proscrever a tortura judicial em Habsburgo. É interessante notar que seu sucessor, José II, foi ainda mais longe e aboliu a pena de morte - justamente porque essa prática passou a ser percebida como um caso particularmente hediondo de tortura, por mais que fosse "humanamente" administrada (a guilhotina, a cadeira elétrica, a injeção letal - todas tentativas fúteis de camuflar o horror intrínseco). Dois livros (dessa vez, não obras de ficção) tiveram profunda influência na abolição da pena de morte, respectivamente, na França e na Grã-Bretanha - Reflexões sobre a guilhotina, de Albert Camus, e Reflections on Hanging (reflexões sobre o enforcamento), de Arthur Koestler. Os dois homens foram motivados não por considerações teóricas abstratas, mas pela repulsa provocada pelos horrores perpetrados pelos regimes totalitaristas que eles testemunharam de perto: na prática, estavam dizendo: "Vejam o que está acontecendo. Não podemos permitir que isso continue." Sem dúvida, a mesma percepção motivou a proibição absoluta mais recente da pena de morte na União Europeia. (Nisso, se não necessariamente em outras questões, é possível dizer que a União Europeia é moralmente superior aos Estados Unidos.) De fato, "a dignidade do homem é inviolável. 0 resto é só comentário".

QUAL É A CONTRIBUIÇÃO DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA PARA O DEBATE?

Na busca de uma legitimação plausível para a certeza moral, vale perguntar o que há na constituição do pomo sapiens que possibilita a moralidade - não no sentido de elaborar máximas morais específicas ("A tortura é inaceitável"), mas no sentido de explicar como os seres humanos podem ser seres morais para começar. A área que levanta questões desse tipo é conhecida como antropologia filosófica. Ela não tem como nos dizer por que a tortura é

inaceitável, mas pode nos dizer como os seres humanos são capazes de perguntar e responder a questões morais. Uma analogia pode ser útil aqui: biólogos e linguistas foram capazes de demonstrar que os seres humanos têm capacidade inata para a linguagem. Essa capacidade pode até ter produzido "estruturas profundas" de linguagem, determinando os parâmetros nos quais qualquer linguagem específica (digamos, o sueco ou o suaíli) desenvolveu seu léxico e sua gramática. No entanto, não é possível deduzir diretamente as especificidades da língua sueca com base nessas "estruturas profundas" e, da mesma forma, não é possível deduzir valores suecos em relação à tortura e à pena de morte com base na antropologia filosófica. Mesmo assim, é útil nos conscientizarmos do último aspecto para tentar compreender o primeiro.

Os antropólogos filosóficos tentam determinar quais são os componentes da condição humana. Um componente fundamental é o "imperativo institucional" - isto é, a necessidade que os seres humanos têm de instituições (padrões tradicionais de ação, pensamento e sentimento, de acordo com a definição de Emile Durkheim) para sobreviver na natureza e ao longo da história. E, como observou Arnold Gehlen, os seres humanos não possuem instintos distintos e biologicamente determinados que os ajudem a reagir adequadamente a mudanças no ambiente. As instituições são, em certo sentido, substitutos para esses instintos ausentes, ajudando-nos a reagir rapidamente e sem muita reflexão (semi-instintivamente, por assim dizer) a mudanças no ambiente. Quando a luz do semáforo muda de verde para vermelho, imediatamente piso no freio, sem reflexão, semi-instintivamente. Essa reação não é verdadeiramente instintiva, é claro, tratando-se de um comportamento aprendido. Mais especificamente, trata-se de um comportamento institucional porque o trânsito motorizado é uma instituição moderna com normas e valores específicos nos quais fomos todos socializados. Essas reações institucionais não são biologicamente fixas, mas histórica e sociologicamente variáveis. Ademais, as instituições - família, Igreja, escola, universidade, sindicato trabalhista e assim por diante - podem ser vistas e estudadas sociologicamente como se fossem "coisas", como enfatizou Durkheim. No entanto, elas são construções humanas que mudam com o tempo - em geral, lentamente, algumas vezes rapidamente (como em épocas de revolução). Houve - e ainda há - teólogos e filósofos que acreditavam - e ainda acreditam - que as instituições nos foram dadas por Deus ou pelos deuses. Por exemplo, a fórmula teológica da cerimônia de casamento é: "O que Deus uniu, não o separe o homem." Mas, sociologicamente falando, o casamento é uma construção institucional com uma história particular e pode ser analisado dessa forma - e, nessa mesma lógica, pode ser relativizado e sujeito à dúvida.

Outro componente importante (na verdade, essencial) da análise filosófica-antropológica é

o fato de que os humanos são seres falantes e comunicativos. A língua - primeiro a língua falada e depois a escrita - é o principal instrumento de comunicação entre os seres humanos. As palavras não apenas se referem a coisas na realidade externa, como também as definem, em termos de beleza, utilidade, perigo, auxílio e assim por diante - e seus opostos. Isto é, as palavras faladas não são meramente sons guturais; elas transmitem significados e valores. Vinculadas aos valores, temos as normas - regras de comportamento moral -, porque os valores exigem comprometimento, expresso em normas.

Mas como, exatamente, esses valores, normas e significados linguísticos - os pilares que fundamentam a vida social - são concretizados? Mais uma vez, não bastará nos referirmos a exemplos metafísicos como a "natureza" ou alguma outra "divindade". A resposta deve ser empírica. Nossa sugestão é que ela reside no conceito central da reciprocidade.

Esse conceito, que desempenhou papel derradeiro na psicologia social, foi mais bem explorado pelo filósofo americano George Herbert Mead em seu "interacionismo simbólico", que ele próprio preferiu chamar de "behaviorismo social". Mead observou que a maior parte de nossas ações na sociedade são interações - ações com outros seres humanos, alguns dos quais são "outros significativos" (pais, filhos, companheiros) e outros são entes menos "queridos" com os quais interagimos (conhecidos, vizinhos, o carteiro). De acordo com Mead, a criança, mais cedo ou mais tarde, integra todas essas interações em uma noção abstrata de sociedade, o "outro generalizado", que é o repositório das normas internalizadas. A sequência se desenrola como se segue: "Mamãe fica brava se eu fizer xixi no chão" - "O carteiro pensa mal de mim se eu fizer xixi no chão" - "Não se faz xixi no chão." (A última formulação da norma é mais bem expressa pela palavra francesa on ou a palavra alemã man.)

Mead argumentou que as interações muitas vezes têm início com uma troca de gestos físicos. Por exemplo, alguém agita o punho diante do meu nariz. Por si só, trata-se de um gesto sem significado que devo tentar interpretar. Pode ser uma piada, digamos, ou um gesto provocativo inocente. No entanto, se a expressão facial da pessoa indica que o gesto é agressivo, dou um passo para trás e cerro os punhos. Essa reação é vista pelo agressor como um ato hostil da minha parte e, dessa forma, a troca de gestos se desenvolve em uma interação com significado que pode ser chamada de briga. Bem, a dinâmica crucial nisso tudo é a reciprocidade. Eu compreendi o gesto hostil do outro porque sou capaz de "sentir" o papel ou a atitude do outro, como em uma espécie de empatia pré-reflexiva. O outro - à medida que interpreta a minha reação (o cerrar dos punhos) como um gesto hostil defensivo-ofensivo - da mesma forma também internaliza e interpreta minha atitude. Em outras palavras, por meio de

nossa internalização e interpretação mútua, surge o significado. Uma troca de gestos inicialmente sem sentido se transforma em uma interação com sentido.

E a coisa fica ainda mais complexa. Mead argumentou que, em interações recíprocas, internalizamos o papel ou a atitude dos outros e, com isso, direcionamos nossos pensamentos, emoções e ações não apenas aos outros "fora" de nós mesmos, mas também a nós mesmos no papel internalizado do outro. Em outras palavras, vivenciamos uma reciprocidade internalizada. Vejamos o exemplo da interação entre uma professora e seus alunos. A professora se direciona aos alunos sentados diante dela na sala de aula. Ela fala com eles, mas, ao mesmo tempo, assume o papel de um aluno e fala a si mesma no papel internalizado de um aluno. O mesmo acontece com seus alunos, que assumem o papel da professora e falam a si mesmos nesse papel internalizado. A reciprocidade é, dessa forma, uma internalização mútua do papel/atitude do outro. É desse modo que o sentido (e, por conseguinte, o entendimento mútuo) pode surgir nas interações. Essas interações são, então, mais do que movimentos comportamentais, mas sim trocas de sentido que podem receber nomes. No exemplo anterior, falamos de "ensino" e "aprendizado" e de papéis compreensíveis e imbuídos de sentido, como "professor" e "aluno".

Mead acrescentou uma dimensão moral a esse teorema de reciprocidade de sentido. A reciprocidade possibilita uma empatia com os outros com os quais interajo: posso internalizar na minha própria consciência as percepções e os sentimentos dos outros - utilizando uma frase de certa forma trivial, "Eu sinto a dor deles". Isso, por sua vez, leva a um sentimento de obrigação moral da minha parte: a empatia passa a ser carregada de sentido moral quando leva à proposição de que eu deveria parar de infligir essa dor. Claramente, no caso da tortura, eu a condenarei se me colocar, por meio da reciprocidade, no lugar da vítima. Mas, de maneira igualmente clara, a história da tortura demonstra que posso evitar essa empatia (seja como uma testemunha da tortura ou como o próprio torturador) se conseguir negar à vítima o status de alguém com quem tenho um relacionamento de reciprocidade. Para nos mantermos no paradigma meadiano, nego o status da vítima como "outro significativo" potencial - com efeito, algumas vezes, em casos extremos, chego a negar seu status como um ser humano. A literatura sobre a mentalidade dos assassinos nazistas durante o holocausto proporciona exemplos arrepiantes desse fenômeno. De forma similar, é assim que a maioria dos proprietários de escravos tem evitado a empatia com seus escravos desde tempos imemoriais.

SERIA AMORALIDADE PARTE DA "NATUREZA HUMANA"?

Essas considerações filosófico-antropológicas mostram como a moralidade é possível - isto é, como um resultado da reciprocidade inerente sem a qual um indivíduo não poderia ser socializado. Mas os limites dentro dos quais o indivíduo "se entrega", por assim dizer, à reciprocidade são socialmente construídos e, portanto, dependem dos "outros significativos" pelos quais o indivíduo foi socializado: uma criança criada exclusivamente em uma família de torturadores profissionais terá limites diferentes no que se refere à empatia em comparação com uma criança criada por quacres pacifistas. Os respectivos grupos de "outros significativos" também determinarão a natureza do "outro generalizado" da criança - isto é, a imagem internalizada da sociedade com a qual o indivíduo tem obrigações morais (em outras palavras, as pessoas às quais o indivíduo deve algo em termos morais). No decorrer da história, as fronteiras das obrigações recíprocas mudaram repetidamente, algumas vezes levando a maior inclusão e, outras vezes, a um estreitamento dessa inclusão. Dessa forma, fica claro que a capacidade de reciprocidade é uma constante antropológica, mas sujeita a todos os tipos de manipulação. É definitivamente inútil argumentar contra a tortura em bases filosóficas com um torturador que não sente nenhuma empatia e, portanto, nenhuma obrigação moral em relação às suas vítimas. Para convertê-lo, seria necessário mudar suas percepções - fazê-lo ver. Há casos em que isso de fato aconteceu. Passando da tortura à escravidão, uma poderosa representação literária de uma conversão como essa foi a descoberta, por parte do personagem Huckleberry Finn, de Mark Twain, que o escravo foragido com quem ele vinha viajando é um ser humano como ele e, em consequência, não deveria ser devolvido a seu mestre - na verdade, nem deveria ser um escravo.

Deve estar claro neste ponto em que sentido nosso argumento pode inserir-se na tradição da teoria da lei natural (apesar de, como observamos, não abordarmos as várias maneiras nas quais os filósofos contemporâneos se engalfinharam com essa questão, ou os vários posicionamentos relevantes). Na extensão de fundamentarmos a obrigação moral (e, ipso facto, o julgamento moral) na capacidade humana de reciprocidade e empatia e dado o fato de que essa capacidade é uma constante antropológica, propomos um argumento baseado na lei natural. Ao contrário de, por exemplo, teorias existencialistas e pósmodernistas, argumentamos que, de fato, existe uma "natureza humana", por definição universal. Afirmamos que os ataques mais brutais contra a dignidade humana só são possíveis ao se negar ou reprimir essa "natureza". E, com efeito, os contornos dessa "natureza" só se tornaram plenamente visíveis ao longo de muitos séculos de história humana - mas não em um progresso unilinear, já que percepções foram perdidas, bem como adquiridas com o tempo.

Infelizmente, é muito fácil evitar as implicações morais de todos nós compartilharmos de

uma "natureza humana" em comum. Mencionamos um método de evasão - negar a humanidade das vítimas. Outro método frequente é negar a ação do abusador. Esse método assume com muita frequência uma forma religiosa: "Na verdade, não sou eu quem está fazendo isso. Sou só um instrumento de Deus." Uma pavorosa expressão desse método de evasão pode ser vista nas espadas de muitos carrascos europeus (como as exibidas na Torre de Londres): "Vós, Senhor Jesus, sois o juiz." Em outras palavras: "Não sou eu quem o está decapitando, é Jesus." A chamada Síndrome de Estocolmo (que recebeu esse nome depois de um episódio no qual vítimas de sequestro passaram, após alguns dias de cativeiro, a se identificar com os sequestradores e até a defendê-los) ocorre quando a vítima da decapitação se convence do delírio: "Obrigado, Senhor Jesus, por me decapitar; eu bem que merecia". Jean-Paul Sartre chamou esse fenômeno de "má-fé", tanto por parte das vítimas quanto dos abusadores.

Devemos observar que essa "má-fé" pode assumir tanto formas seculares quanto religiosas. Assim sendo, o juiz que pronuncia a sentença - não apenas uma sentença de morte (nos locais onde essa prática bárbara ainda prevalece), mas qualquer sentença - pode, de forma similar, negar seu próprio papel na ação: "Não sou eu quem está fazendo isso. É a Lei. Sou apenas um instrumento da Lei." Por exemplo: "Ordeno a execução de hipoteca da sua casa. Mas não sou o responsável por você acabar na rua, porque não sou eu quem está fazendo isso a você. Sou apenas um instrumento da Lei." É possível argumentar que a ordem social e, sem dúvida, qualquer sistema legal seriam impossíveis sem se conceder esse tipo de "responsabilidade limitada" àqueles que desempenham determinados papéis na ordem social, como um juiz. Entretanto, isso não muda o fato de que a responsabilidade limitada, nesse caso, envolve uma grande ficção.

SERIA A MORALIDADE UMA QUESTÃO DE SEGUIR PRINCÏPIOS?

Se o argumento citado anteriormente tiver algum mérito, de fato é possível fazer julgamentos morais com uma atitude de certeza. Isso claramente impõe um limite à dúvida. Mas, como tentamos demonstrar, a certeza só se aplica a um número relativamente pequeno de "casos claros" - salvar um bebê prestes a cair no lago, impedir a tortura, ajudar um escravo foragido. A maioria das situações que requerem julgamentos morais é muito menos clara. Em consequência, hesitação e dúvida são vigorosamente recomendadas. Como Oliver Cromwell clamou ao Parlamento: "Eu lhes imploro, em nome de Jesus Cristo, que considerem que os senhores podem estar errados!" Por conseguinte, podemos afirmar que de fato há lugar para a dúvida na certeza moral, da mesma forma como há lugar para a dúvida na fé fervorosa.

A distinção traçada por Max Weber entre uma "ética da atitude" (Gesinnungsethik) e uma "ética da responsabilidade" (Verantwortungsethik) é relevante para esta discussão. O primeiro tipo de moralidade tem como critério básico a atitude baseada em princípios. Weber usa como protótipo Tolstoy e seu pacifismo absoluto. Ele também poderia ter usado o exemplo de Gandhi, que foi uma espécie de discípulo de Tolstoy e que adotava a não violência como um princípio absoluto, independentemente de suas consequências. A atitude baseada em princípios pode apresentar certa grandiosidade, mas também pode ser excessivamente irresponsável. Durante a Segunda Guerra Mundial, um grupo de judeus perguntou a Gandhi se ele se opunha absolutamente a resistir a Hitler usando meios violentos. Gandhi respondeu que sim. Então, eles perguntaram: "E se, em consequência, todos nós formos mortos?" Gandhi respondeu: "Então, vocês podem morrer cientes da sua superioridade moral." Se os judeus tivessem aceitado esse argumento, teriam sido meramente tolos. Mas o fato de Gandhi ter levantado esse argumento demonstrou a irresponsabilidade de sua ideologia da não violência.

Uma "ética da responsabilidade" se opõe à ética descrita anteriormente: em vez de perguntar "Que atitude o indivíduo deveria tomar?", ela pergunta "Quais são as consequências prováveis das ações do indivíduo?". Se o indivíduo visar às consequências certas, agirá fundamentado na responsabilidade, mesmo que isso implique sujar as mãos. Weber citou com aprovação a afirmação de Maquiavel de que um governante deveria agir em prol do bem-estar de sua cidade, mesmo que, com isso, coloque em risco o destino eterno de sua alma. (Seria possível argumentar que Weber representa aqui uma versão secularizada da ética luterana. Mas essa é outra história.)

O debate sobre o aborto, que tem inflamado a América durante décadas, ilustra a relação precária entre certeza e dúvida no campo do julgamento moral. Dois princípios envolvidos no debate podem ser afirmados (e de fato são afirmados) por ambos os lados com alto grau de certeza:

1. Que toda pessoa tem o direito fundamental à vida (o que faz do assassinato um dos crimes mais terríveis).

2. Que uma mulher tem o direito fundamental sobre o próprio corpo (e é por isso que o estupro é um crime comparável ao assassinato em sua violação da dignidade humana).

Os dois lados, contudo, fizeram escolhas bastante diferentes em relação a como esses dois julgamentos sustentados com tanta certeza se aplicam à questão do aborto. Os dois rótulos

utilizados no debate são igualmente enganosos. Um lado se considera "pró-vida", apesar de a questão principal não ser a "vida". É claro que o feto é uma "vida humana" - da mesma forma que o apêndice (se alguém ainda precisar dele). A verdadeira questão é se o feto é uma pessoa. O outro lado se denomina "pró-escolha". É claro que uma mulher tem o direito de escolher o que fazer com o próprio corpo. Mas a questão é onde, e quando, o próprio corpo de uma mulher termina e o corpo de outra pessoa começa. Afinal, uma mulher não tem o direito de matar seu bebê de 2 meses (mesmo que o esteja amamentando). Há uma questão bastante diferente subjacente ao debate: Em que momento, nos nove meses que constituem a trajetória da gravidez, uma pessoa surge? Em nossa opinião, a resposta mais honesta seria: Não sabemos. O lado "pró-vida", naturalmente, afirma conhecer a resposta - no momento da concepção. Essa visão em geral se baseia em premissas teológicas ou filosóficas que não têm o poder de convencer aqueles que já não estão convencidos. Recentemente, eles também passaram a afirmar que essa visão se baseia na ciência, porque cada feto, na concepção, já possui um DNA específico. Mas esse argumento também não convence: o que sou, como uma pessoa, não equivale a meu DNA, e sou eu, e não meu DNA, que tem certos direitos inalienáveis. O lado "pró-escolha", por sua vez, geralmente evita a questão - afinal, ela pode ser bastante constrangedora -, mas ao menos alguns de seus partidários parecem afirmar que o feto não tem direitos em nenhum estágio da gravidez, como no posicionamento um tanto repulsivo assumido por alguns no debate sobre o aborto em estágios mais avançados da gravidez (conhecido pelos adversários como "aborto tardio"). Parece-nos que as posições extremistas dos dois lados são igualmente implausíveis - (1) que uma pessoa, de posse de todos os seus direitos humanos, está presente cinco minutos depois da concepção e que (2) essa pessoa não existe cinco minutos antes do nascimento.

Dessa forma, apesar de não negarmos de maneira alguma as certezas morais anteriormente mencionadas - o direito fundamental de uma pessoa à vida e o direito fundamental de uma mulher em relação ao próprio corpo -, duvidamos de que alguma delas ou ambas possam ser aplicadas inequivocamente à questão do aborto. No que se refere a essa questão, como acontece com muita frequência, estamos diante da necessidade de tomar uma decisão moralmente coerente em um estado de ignorância em relação à questão básica que fundamenta o problema - no caso, a questão de em que momento surge a vida humana. Devemos duvidar de qualquer um que afirme saber a resposta em tons veementes de certeza e devemos duvidar de quaisquer soluções mais ou menos toscas com as quais nós mesmos podemos nos sair. Como não sabemos exatamente em que momento passamos a lidar com uma pessoa ainda não nascida (em oposição a uma coletânea de células determinadas pelo DNA), devemos avançar

com extrema cautela, favorecendo uma abordagem conservadora. Isso provavelmente significa tornar o aborto exclusivamente uma prerrogativa da mulher pelo menos durante o primeiro trimestre e depois dificultando-o gradativamente até torná-lo ilegal, exceto em circunstâncias extraordinárias. Com efeito, essa é a situação legal na maior parte dos países europeus e nós a consideramos bastante responsável.

Outro caso interessante é o atual debate na Europa relativo à integração de imigrantes muçulmanos - um debate que mencionamos em nossas discussões anteriores sobre o pluralismo e a necessidade de fronteiras. Parece-nos haver alguns problemas aqui sobre quais julgamentos morais podem ser feitos com grande segurança e quais deixam espaço para a dúvida. Podemos imaginar uma espécie de triagem. Em um extremo, há questões sobre as quais é possível ter certeza - por exemplo, ao proscrever absolutamente "assassinatos por honra", mutilação genital e a defesa do jihad violento. No outro extremo, há questões sobre as quais, parece-nos, é possível ser plenamente liberal - por exemplo, permitir um intervalo para orações aos muçulmanos durante as horas de trabalho, salvaguardar o direito de construir mesquitas em qualquer lugar (sujeito às restrições normais de zoneamento urbano) e permitir o uso de véus por mulheres e meninas em locais públicos. Mas entre esses dois extremos da triagem temos uma enorme área nebulosa, constituída, dentre outras, de questões como as exigências por parte de alguns pais muçulmanos de que suas filhas não participem de atividades esportivas com meninos, exigências de segregação de sexos na educação em geral ou reivindicações de restauração (ou introdução) de leis contra a blasfêmia. Parece-nos que estas últimas situações requerem uma abordagem cautelosa, prudente e, de fato, ditada pela dúvida. Em outras palavras, mais uma vez, equilíbrio entre certeza e dúvida.

COMO UM CLIMA DE DÚVIDA SAUDÁVEL PODE SER MANTIDO NA SOCIEDADE?

Trata-se de lugar-comum do discurso democrático que todas as crenças deveriam ser protegidas, exceto quando envolverem a promoção ou a prática de ataques aos direitos alheios. Mas a dúvida é algo vulnerável e arriscado. Também ela deve ser protegida daqueles que a subjugariam em nome dessa ou daquela suposta certeza. Acreditamos que a democracia liberal, com uma constituição e um sistema legal que protegem a liberdade de discordar, oferece o melhor sistema no qual a dúvida pode ser defendida e até prosperar.

Naturalmente, a defesa da dúvida não é a meta de todos. Os verdadeiros crentes (de qualquer crença e nacionalidade) tendem a atacar a dúvida e aqueles que duvidam e tentam

assumir o controle da arena política para estabelecer a tirania irrefreada da ideologia que professam. Os ideólogos de "ismos" tirânicos como o fascismo, o comunismo e o islamismo rejeitam liberdades civis como a liberdade de expressão e direitos legais básicos como o direito a um julgamento justo em um sistema judiciário independente. Essas salvaguardas são rejeitadas porque os ideólogos sabem que um Estado democrático e constitucional institucionaliza procedimentos que protegem a dúvida. E a dúvida é o que os verdadeiros crentes mais temem. Enquanto a tirania se alimenta de uma verdadeira crença ideológica, a democracia se baseia na dúvida e a defende. O sistema multipartidário, tão característico da democracia, garante uma voz à oposição, cuja tarefa é criticar as políticas do partido governante ou dos partidos de coalizão (e, por conseguinte, lançar dúvidas sobre eles). Um lugar de honra é concedido à dúvida no direito consuetudinário anglo-saxão: uma pessoa é inocente até que se prove o contrário - "além da dúvida razoável".

A dúvida, vulnerável pela própria natureza, precisa da proteção de um Estado constitucional, mas também reside no coração do sistema democrático. No entanto, tendo em vista a permanente ameaça à democracia por parte dos verdadeiros crentes ideológicos, é importante que o Estado constitucional e o sistema político democrático não estejam sujeitos à dúvida. Trata-se de um notável paradoxo: para que a dúvida exista, precisa proteger o Estado constitucional e o sistema democrático da dúvida.

Isso leva ainda a outro paradoxo: salvaguardar instituições democráticas da dúvida pode facilmente levar a uma absolutização da democracia e do Estado constitucional. Com efeito, existe a possibilidade distinta (e a realidade ocasional) do democratismo, enquanto a absolutização do Estado constitucional pode causar o surgimento do constitucionalismo. No democratismo, deseja-se impor o sistema pluripartidário e as eleições livres a sociedades que, em muitos aspectos, ainda são pré-modernas, radicalmente tradicionais e divididas em termos de etnia e/ou religião. É possível se perguntar legitimamente se um país subdesenvolvido está maduro econômica e tecnologicamente para o sistema democrático. O democratismo pode facilmente ser contraproducente e exacerbar situações de subdesenvolvimento, corrupção, pobreza e miséria. Muitos países póscoloniais na África são exemplos de desastres políticos, econômicos e socioculturais provocados pelo democratismo. Quanto ao constitucionalismo, a Alemanha está vivenciando o conceito do Verfassungschauvinismus, ou "chauvinismo constitucional", como uma espécie de substituto para o nacionalismo tradicional (e, naquele país, algo historicamente suspeito). O constitucionalismo defende o caráter mais sagrado e, por conseguinte, indubitável da constituição de uma nação. Não há nada de errado em confiar nas normas e regras da lei

constitucional, é claro, mas se essa confiança evoluir para se converter em uma crença inflexível e livre de críticas nos elementos supostamente sagrados da constituição transforma-se em um constitucionalismo ideológico que se opõe ferozmente à dúvida. Nos Estados Unidos, por exemplo, a dúvida em relação à legitimidade da pena de morte é, muitas vezes, silenciada por uma simples referência à constituição da nação. A Holanda é um exemplo justamente do contrário do constitucionalismo: naquele país, leis e vereditos judiciais não podem ser constitucionalmente comprovados.

Vamos recapitular. Investigamos os limites morais da dúvida. Isentamos de dúvida a violação de direitos humanos básicos. Reforçamos nossas conclusões com o mecanismo antropológico básico da reciprocidade moral, de acordo com o "interacionismo simbólico" de Mead - enfatizando, contudo, que essa certeza antropológica básica não leva a um consenso moral universal empiricamente disponível e que as plenas implicações dessa reciprocidade se desenvolvem gradativamente no decorrer de longos períodos históricos.

A dúvida, como vimos, é uma questão de alto risco. Ela precisa de defesas políticas e socioculturais. Sem cair no democratismo ou no constitucionalismo, o Estado democrático liberal, com seu grande arsenal de proteções legais e constitucionais de liberdades e direitos, é, na nossa visão, o garantidor mais plausível da dúvida cognitiva e moral, pelo menos em condições modernas. (É difícil reconstituir hoje o despotismo benevolente do século XVIII. Os déspotas raramente são benevolentes, apesar de a benevolência ter mais chances de ser institucionalizada em condições democráticas.)

Não é nossa intenção aqui negar a qualquer um o direito de duvidar dos arranjos institucionais da democracia e expressar livremente essa dúvida, desde que isso não leve a uma tentativa ativa de derrubar a democracia. Mas aqueles de nós que valorizam a democracia buscarão silenciar essa dúvida dentro de si quando os verdadeiros crentes, independentemente de matiz ideológica, ameaçam a própria existência da ordem democrática. Afinal, o maior elogio à dúvida é quando ela própria é sujeita à dúvida enquanto as condições que a protegem são atacadas.

7.

A POLÍTICA DA MODERAÇÃO

Em comparação com as pessoas que se debatem com a dúvida (muitas vezes inúmeras dúvidas), os verdadeiros crentes têm uma vantagem considerável. Aqueles que duvidam tendem a hesitar, a deliberar. Já os verdadeiros crentes não precisam fazer nada além de agir. Eles têm a confiança da convicção absoluta e - apesar de terem de pensar sobre esse ou aquele direcionamento tático - sabem qual é a estratégia correta por ela ter sido determinada por sua convicção absoluta. Dito de outra forma: os verdadeiros crentes não apenas trabalham de forma devotada por sua causa, independentemente de qual seja, como também não precisam fazer mais nada. Aqueles que duvidam normalmente têm muitas outras ocupações - família, emprego, hobbies, vícios. Foi isso que Oscar Wilde tinha em mente quando disse que o problema do socialismo é que ele o priva de todas as suas noites livres.

O QUE QUEREMOS DIZER COM "POLÍTICA DA MODERAÇÃO"?

Nos capítulos anteriores, discutimos as implicações religiosas e morais da dúvida - isto é, de um posicionamento moderado entre os extremos igualmente indesejáveis do relativismo e do fundamentalismo. Isso também tem importante implicação política: nossa posição preconiza uma política da moderação. Para praticar uma política desse tipo, é preciso superar a vantagem citada do fanatismo. É preciso cultivar todos aqueles interesses que não podem e não devem ser politizados. Em 1940, Simone Weil escreveu uma carta a uma menina sobre a importância de fazer a lição de casa em uma época de guerra. Weil, apesar de ter sido admirável, não tinha grande senso de humor. Mas o senso de humor costuma ser útil em circunstâncias desse tipo. Os fanáticos raramente têm senso de humor. Na verdade, veem o humor como uma ameaça às suas supostas certezas. O humor geralmente desmascara certezas e, ao mesmo tempo, protege os opositores dos fanáticos. É por isso que as piadas se multiplicam em condições de opressão política. A União Soviética e seus satélites

constituíram terreno fértil para uma profusão de piadas, tanto desmascarando os vários regimes comunistas quanto encorajando seus opositores.

Aqueles que resistem ao fanatismo precisam fazer isso sem se tornar, eles mesmos, fanáticos. Isso não significa, contudo, que devem ser menos que decididos em suas ações políticas. Três personalidades notáveis se destacam na luta na África do Sul contra o apartheid e contra a ideologia fanática que o fundamentou: Nelson Mandela, Helen Suzman e Desmond Tutu. Cada um desses oposicionistas praticou uma política decididamente resoluta, mas cada um deles foi moderado em suas visões e conduta pessoal.

Helen Suzman, que, no momento da escrita deste livro, celebrava seu nonagésimo aniversário, talvez seja a menos conhecida dos três nos Estados Unidos. Por muitos anos, ela foi o único membro antiapartheid do Parlamento sul-africano - isso num período de violenta repressão. Apesar disso, apresentou um sagaz senso de humor, que por vezes voltou contra seus adversários políticos. Em uma ocasião, ela se dirigiu ao Gabinete e sugeriu que eles poderiam beneficiar-se de uma visita a um vilarejo de negros, para ver as condições em que as pessoas viviam lá, mas depois propôs que eles deveriam fazer isso disfarçados de seres humanos. Em outra ocasião, discursou para o partido de oposição oficial, cuja atitude em relação às políticas do apartheid vinham se mostrando excessivamente hesitantes. Ela disse que muitas vezes olhava para as cadeiras de oposição no Parlamento, esperando em vão por um vislumbre de arrepio tentando subir pela espinha.

Uma piada, de modo mais sucinto que um tratado analítico, tem o poder de desmascarar toda uma ideologia. Vejamos o exemplo a seguir, dentre a profusão de piadas da era soviética:

Como se diz quando há comida nas cidades mas nenhuma comida no campo?

O desvio esquerdista trotskista.

Como se diz quando há comida no campo mas nenhuma comida nas cidades?

O desvio direitista bukarinista.

Como se diz quando não há comida nas cidades nem no campo?

fl linha correta do partido.

E como se diz quando há comida nas cidades e no campo?

Os horrores do capitalismo!

A dúvida não precisa levar à paralisia. A moderação não precisa transformar-se em mais uma versão do fundamentalismo. A política da moderação depende de equilíbrio entre uma certeza essencial e muitas possibilidades de ação - e nenhuma delas tem a qualidade da certeza. E essa certeza essencial se fundamenta na liberdade e nos direitos do indivíduo - uma certeza que, como propusemos no capítulo anterior, pode ser proclamada ao se equilibrar em um pé só.

OVAL É A LIBERDADE À QUAL TODOS OS SERES HUMANOS TÊM DIREITO?

A liberdade que vislumbramos aqui não é a "liberdade negativa" (na definição do filósofo britânico Isaiah Berlin) do liberalismo europeu clássico - isto é, não se libertar do controle de um Estado opressivo, mas sim a "liberdade positiva" de agir de maneira criativa em todas as esferas da vida. Naturalmente, os dois tipos de liberdade podem ser radicalizados e, por conseguinte, pervertidos. A liberdade negativa pode passar a significar libertar-se absolutamente de todas as restrições; nesse sentido, em todo defensor convicto do liberalismo se esconde um anarquista. E a liberdade positiva pode passar a significar um individualismo desimpedido que desconhece quaisquer padrões além das próprias preferências - o que constitui mais uma versão do anarquismo.

Ao longo da história, a descoberta da liberdade e a descoberta da dignidade de toda pessoa humana têm andado lado a lado. Ambas as descobertas podem ser encontradas em diferentes culturas. Sem dúvida, as três grandes tradições monoteístas - judaísmo, cristianismo e islamismo - apresentam a imagem da humanidade como uma criação de Deus e que, em última instância, deve prestar contas a Deus. Isso implica a noção de igualdade - todos os seres humanos existem em confrontação com Deus - e, ipso fato, o reconhecimento da liberdade e da dignidade de cada pessoa. No cristianismo, essas percepções, provenientes da Bíblia hebraica, se fundiram a ideias de dignidade individual provenientes da filosofia grega e da lei romana. Desnecessário dizer que vários séculos foram necessários para a plena moral e, com efeito, as consequências políticas dessas crenças se concretizarem.

Ideias similares (para não dizer, em alguns casos, idênticas) podem ser encontradas fora do contexto das tradições "abraâmicas" mencionadas. A ideia hinduísta do self eterno, que nos Upanishads é considerada idêntica à fundamentação divina de toda realidade, sem dúvida

implica a dignidade de todas as pessoas transcendendo as hierarquias de qualquer encarnação em particular. É essa imagem do self que se mostra implícita quando os hinduístas se cumprimentam uns aos outros com uma reverência e as mãos juntas. A prescrição budista de demonstrar compaixão a todos os "seres sencientes" tem implicação similar (apesar de o budismo clássico negar a realidade do self). De maneira similar, a filosofia confucionista atribui individuação pelo menos aos indivíduos que conseguiram desenvolver a si mesmos. E o pensamento africano tradicional se fundamenta no valor do ubuntu, de tratar todos os seres humanos com gentileza. Dessa forma, seria um erro etnocêntrico propor que só na civilização ocidental seria possível encontrar as ideias de liberdade e dos direitos de todas as pessoas humanas (na frase americana clássica, "independentemente de raça, cor ou credo" -, uma frase que, recentemente, recebeu o acréscimo de "sexo ou preferência sexual"). Mesmo assim, é possível fazer uma simples afirmação empírica: Só na civilização ocidental essa percepção do que significa ser humano foi institucionalizada na política e na lei.

Não estamos defendendo aqui a ideia iluminista clássica de progresso. Não existe um progresso generalizado a ser demonstrado empiricamente na história. É verdade que os insights morais se desenvolvem com o tempo, mas também podem ser perdidos. Apesar de não haver um progresso generalizado, há progressos específicos. Sustentamos com veemência que um desses progressos é a institucionalização da liberdade e da dignidade de todo indivíduo. Se a sociologia tem algo a nos ensinar, é aquilo que Anton Zijderveld chamou de "imperativo institucional". Crenças, ideias e valores podem surgir em vários locais e em vários momentos. Mas não passarão de fenômenos efêmeros a menos que sejam incorporados nas instituições. Só então eles podem ser internalizados na consciência e, em consequência, transmitidos de uma geração a outra.

Neste ponto, devemos insistir em uma proposição que hoje em dia é decididamente heterodoxa em círculos "progressistas": no que diz respeito à institucionalização da liberdade, a Europa ocupa posição inigualável. Foi a partir da Europa que essas instituições se espalharam para outras partes do mundo e, hoje em dia, são muito faladas e pouco aplicadas quase por toda parte (inclusive em países nos quais prevalecem instituições muito diferentes). Entretanto, devemos enfatizar dois pontos adicionais: 1. Atribuir essa proeminência à Europa não implica que, na história, a Europa tenha sido um exemplo moral. É claro que não. Qualquer argumento em prol dessa visão cai por terra com uma única palavra: Auschwitz. Qualquer civilização que tenha criado tamanho horror não tem base para alegar qualquer superioridade moral. Mas esse insight não muda o fato de que foi na Europa que as ideias de liberdade e dignidade humana foram traduzidas pela primeira vez em instituições, apesar de o

espírito dessas instituições ter sido violado com frequência, muitas vezes de maneiras terríveis.

2. O reconhecimento de que ideias similares podem ser encontradas em culturas não europeias não contradiz o fato de que outras culturas fracassaram em produzir instituições que traduzam essas ideias em realidades empíricas da vida cotidiana, não apenas para uma elite (não importa como seja definida), mas, em princípio, para todos. O islamismo, indubitavelmente, contém a noção de igualdade de todos os seres humanos perante Deus, e essa crença efetivamente eclipsou hierarquias tradicionais em muitos locais; mesmo assim, o islamismo coexistiu em praticamente toda parte com instituições que negam a igualdade. Embora seja possível dizer que as versões mais sublimes do hinduísmo e do budismo implicam uma dignidade subjacente inerente a todos os seres humanos, na prática essa dignidade só é atribuída àqueles que conseguiram percorrer algum caminho de perfeição espiritual. E, da mesma forma como no islamismo, no hinduísmo e no budismo, as ideias sublimes têm coexistido com instituições que negam continuamente essas ideias. O sistema hinduísta de castas já seria prova suficiente disso. 0 confucianismo de fato contempla uma concepção sublime do indivíduo - mas só o indivíduo que conseguir desenvolver-se com sucesso (infelizmente, o confucianismo clássico não vislumbrava que uma mulher pudesse atingir esse sublime refinamento).

Mesmo assim, a presença de ideias de liberdade e dignidade individual em culturas não europeias ajuda a explicar por que as instituições europeias que praticam essas ideias conquistaram tão prontamente a aquiescência em quase toda parte por onde penetraram.

A LIBERDADE E A DIGNIDADE HUMANAS PODEM SER INSTITUCIONALIZADAS?

As instituições que formalizam a dignidade e a liberdade humana existem no que poderia ser descrito como o triângulo democrático. As três pontas do triângulo são Estado, economia de mercado e sociedade civil. O equilíbrio desejável entre esses três complexos institucionais ainda é uma questão de desacordos práticos e ideológicos. Com efeito, esses desacordos definem as fronteiras das políticas de "direita" e de "esquerda". Mas o desgaste de qualquer um dos vértices do triângulo também prejudica os outros dois - se não imediatamente, pelo menos no longo prazo.

Vamos analisar os três pontos do triângulo. O Estado, é claro, reside no centro da definição

da democracia. Mas devemos enfatizar que o que está em questão aqui é a democracia liberal - isto é, um sistema político no qual o mecanismo procedural da democracia (eleições livres, governos mudando em consequência das eleições, o direito dos cidadãos de se organizar para concorrer nas eleições) se combina com firmes garantias de direitos e liberdades individuais. Vale lembrar (da mesma forma que o público leitor americano recentemente foi lembrado pelo jornalista Fareed Zakaria) que também há democracias iliberais - governos em que os procedimentos de liberdade foram instituídos, mas sem as garantias mencionadas anteriormente. Em muitos países, há maiorias populares a favor de práticas bárbaras, e se a democracia de um país como esse não oferecer nada além de procedimentos pelos quais a maioria assume o poder político as barbaridades favorecidas serão executadas por meios democraticamente impecáveis. A pena de morte, que ainda é praticada em vários Estados democráticos (inclusive os Estados Unidos), é um exemplo de barbaridade democraticamente endossada. No entanto, a pena de morte, ao lado de muitas outras barbaridades, foi abolida por governos não democráticos em um bom número de países - até mesmo, por algum tempo, na Rússia tsarista. Em outras palavras, é possível haver despotismos liberais. Essa liberalidade, contudo, depende de uma elite política com visões liberais - um tipo de elite que, pelo menos em condições modernas, constitui uma commodity rara.

À exclusão de qualquer filosofia democrática, há uma correlação extremamente alta entre democracia e proteção do decoro elementar em uma sociedade. Essa generalização pode ser formulada nos elegantes termos da teoria política: o poder corrompe, e é por isso que os corruptos é que tendem a encabeçar os governos. A democracia não altera esse fato, mas garante que os corruptos possam ser periodicamente expurgados e há limites ao que eles podem fazer quando estão no poder. Isso não constitui exatamente um endosso ressoante da democracia, mas bastará para dar preferência à democracia.

A preferência pela democracia tem relação direta com o tópico da dúvida, que constitui o centro do nosso argumento. O papel da oposição é essencial para uma democracia parlamentar. A essência desse papel é, dito de forma simples, lançar dúvidas sobre as iniciativas legislativas e políticas do governo. É por isso que um sistema democrático deve proteger, com muito cuidado, a legitimidade e os direitos da oposição, como foi eloquentemente expresso por uma frase utilizada no Parlamento britânico: "Sua Majestade, a Oposição Real!" Na ausência desse tipo de salvaguarda, um Parlamento provavelmente será reduzido ao status de uma máquina de aplausos.

Essas considerações deveriam desencorajar as pessoas de adotar o democratismo como

uma ideologia que visa instaurar regimes democráticos ao redor do mundo, mesmo em países nos quais há poucas chances de os cidadãos se unirem em defesa das políticas liberais. Incursões recentes da política externa americana oferecem exemplos perturbadores dessa proposição. Assim, a democracia, por si só, constitui um candidato implausível para um ardoroso envolvimento. Mas os valores liberais que a democracia, teoricamente, deveria promover são outra questão - valores de liberdade, dignidade humana, direitos humanos. Mesmo ao praticar a política da moderação - que definimos como uma política capaz de conciliar a dúvida -, é possível envolver-se fervorosamente e, com efeito, não moderadamente, nesses valores. Como observamos, esse envolvimento se revela especialmente quando a liberdade e seus componentes morais são ameaçados.

Vamos analisar agora o segundo ponto do triângulo democrático. Se a democracia pressupõe um agente político livre - o cidadão -, a economia de mercado pressupõe um agente econômico livre. A palavra-chave em ambos os casos, "livre", indica que os dois sistemas se baseiam na noção de direitos individuais. O relacionamento entre os dois primeiros pontos do triângulo democrático foi sujeito a intensos debates por muito tempo. No vocabulário contemporâneo (os dois termos tiveram significados diferentes em outras épocas), a "esquerda" se inclina na direção do Estado no triângulo, e a "direita", na direção do mercado. Ambas as tendências podem ser levadas a extremos capazes de desequilibrar o triângulo - a "esquerda", a um estatismo opressivo, e a "direita" à anarquia da concorrência desregulamentada. As versões razoáveis da "esquerda" e da "direita" buscam evitar esses extremos.

Há uma ideologia da "direita" (mais uma vez, em termos contemporâneos e, especialmente, americanos) que vê a democracia e a economia de mercado como faces opostas da mesma moeda - isto é, como arranjos sociais coextensivos e mutuamente dependentes -, uma proposição que não é empiricamente correta. Pode haver democracias que efetivamente destroem o mercado (o "socialismo democrático", por assim dizer), como também pode haver economias de mercado dirigidas por regimes não democráticos. Nossa proposta é uma visão empiricamente mais matizada: a economia de mercado é uma condição necessária porém insuficiente da democracia. Além disso, a economia de mercado, uma vez introduzida, tem efeito democratizador com o tempo, embora esse efeito não seja inexorável nem irreversível. Parece-nos que uma política de moderação apresentaria essa visão matizada em relação a isso. (Obviamente, não cabe aqui desenvolver em detalhes essa visão.)

Por fim, o terceiro ponto do triângulo democrático é a sociedade civil - isto é, a variedade

de instituições que fazem a mediação entre a vida dos indivíduos e as megaestruturas de uma sociedade moderna, inclusive o Estado e a economia. As instituições religiosas constituem um exemplo extremamente importante de estrutura mediadora desse tipo, e por isso é possível argumentar, de maneira plausível, que a liberdade de religião é um direito fundamental, não apenas em benefício da religião, mas também para a saúde da ordem democrática. As instituições da sociedade civil determinam limites ao poder tanto do Estado quanto do mercado e são, em última instância, necessárias para a sobrevivência de ambos. Inversamente, a sociedade civil tem mais chances de sobreviver em condições de um Estado democrático e uma economia de mercado. (Mais uma vez, não temos espaço para elaborar essa visão em mais detalhes aqui.) Dito de forma ampla, os três vértices do triângulo democrático - os agregados institucionais do Estado, da economia de mercado e da sociedade civil - se relacionam a três ideologias modernas - liberalismo, socialismo (em sua versão democrática) e conservadorismo (também em sua versão não autoritária). Argumentaríamos que uma política de moderação é possível em cada uma dessas ideologias. Os liberais moderados e os socialistas moderados (social-democratas, por assim dizer) conhecem os limites tanto do Estado quanto do mercado, recusando-se a absolutizá-los. Os conservadores tendem a glorificar a sociedade civil (os "pequenos pelotões" de Edmund Burke, muitos dos quais motivados por valores tradicionais), mas os conservadores moderados sabem que, em condições modernas, a sociedade civil tem mais chances de prosperar em um Estado democrático e uma economia de mercado. De forma inversa, cada uma dessas três ideologias pode ser radicalizada - o liberalismo, na direção de uma visão absolutista do mercado (característica do chamado libertarianismo), o socialismo, na direção de um controle totalitarista de todas as instituições da sociedade, e o conservadorismo, na direção de um projeto reacionário (e fútil) de retornar a essa ou àquela versão de sociedade tradicional. Para atingir a política da moderação que propomos aqui, as pessoas devem resistir a tendências radicalizadoras em cada uma das três ideologias democráticas citadas.

COMO FUNCIONA A ÉTICA DA MODERAÇÃO?

O que tentamos fazer aqui foi mostrar que pode haver um posicionamento moderado entre o relativismo e o fundamentalismo, não apenas na religião e na moralidade, mas também na política. E é justamente a política da moderação que constitui esse posicionamento moderado. E, apesar de muitas dúvidas entre seus partidários, essa posição pode ser sustentada com fervoroso envolvimento. Como vimos, todas as ideologias radicais tendem a produzir

fundamentalistas - verdadeiros crentes, que buscam estabelecer a dominância aceita sem questionamentos de sua visão de mundo, de preferência na sociedade como um todo ou pelo menos dentro de um setor da sociedade sob seu controle. De maneira similar, há relativistas políticos, que desejam separar a política de quaisquer e todas as verdades morais, porque essas verdades não estão disponíveis nem mesmo são desejáveis. Um exemplo disso são os "multiculturalistas" radicais que sustentam que todas as culturas são moralmente iguais e que, por conseguinte, tolerarão qualquer barbaridade (em seu próprio país ou no exterior) por supostamente fazer parte dessa ou daquela cultura.

A política da moderação precisa da própria ética. Lembremo-nos, por um instante, dos dois tipos de ética de Max Weber: uma ética da atitude e uma ética da responsabilidade. Os fundamentalistas sempre tendem à primeira (algumas vezes, chamada de "ética dos fins absolutos"): a dúvida é excluída porque todas as questões básicas já foram respondidas na visão de mundo aceita sem questionamento. Já os moderados políticos tendem a uma ética da responsabilidade. Eles sabem que há poucas certezas no âmbito da política, exceto pela certeza que pode ser declarada equilibrando-se em um pé só. Assim, não há guias absolutos para a ação, o que significa que as consequências prováveis da ação devem ser avaliadas, meticulosa e pragmaticamente, da melhor maneira possível. Depois dessa avaliação, o moderado político pode realizar a ação necessária, postergando, por enquanto, as dúvidas e hesitações. Os relativistas, por sua vez, também têm uma espécie de ética. É a ética do "vale-tudo", exemplificada com tanto brilhantismo pelo chamado pós-modernismo, e que, mais cedo ou mais tarde, se transforma numa ética do niilismo. De forma paradoxal, a dúvida também é reprimida ao extremo - isto é, a dúvida em relação à possibilidade de acabar não havendo verdades obrigatórias. Acontece que até os teóricos pósmodernistas podem ser bastante fanáticos. O fanatismo surge naturalmente se alguém ousar questionar as teorias pósmodernistas.

Para concretizar o tipo de posição política que propomos aqui, uma posição baseada em uma ética da moderação, voltaremos nosso olhar, de forma breve, a duas questões que atualmente vêm atraindo a atenção do público, respectivamente na América e na Europa - a pena de morte e a integração de imigrantes.

Os europeus ficam chocados (em nossa opinião, com razão) com a persistente sobrevivência da pena de morte na América. Várias razões explicam essa persistência - a herança cultural da fronteira, a influência mais intensa da religião nos Estados Unidos em comparação com a Europa (infelizmente, as pessoas que acreditam na vida pós-morte estão

mais inclinadas, nas palavras de Lutero, a "praticar o amor cristão ao próximo", ajudando alguns a passarem deste mundo para o próximo) e o caráter mais democrático dos Estados Unidos (a elite secular ocidental tende a se opor à pena de morte - e lembremos que essa elite é mais influente na Europa).

De qualquer maneira, o número de americanos em prol da pena de morte tem caído constantemente, de uma expressiva maioria pouco tempo atrás para pouco menos da metade agora. A explicação para essa mudança não está clara. Recentemente, contudo, a questão vem despertando a atenção do público devido a dois eventos. O primeiro foi a descoberta, por meio da análise de DNA, de que vários indivíduos foram sentenciados à morte por crimes que não cometeram. Esses indivíduos foram subsequentemente liberados do corredor da morte. Apesar de não haver evidências conclusivas de que algum inocente tenha sido executado, esses casos demonstram ser provável ter havido execuções injustas. O segundo evento foi uma série de questionamentos ao método atual de execução - morte por injeção letal. Apesar de os defensores da injeção letal sustentarem que esse método é mais compassivo que outros, como enforcamento ou eletrocussão, questionamentos por parte de advogados atuando em nome de detentos no corredor da morte têm apresentado evidências de que, ao contrário da visão oficial, a execução por injeção letal da maneira como é atualmente praticada é extremamente dolorosa. Se for o caso, segundo a argumentação legal, a injeção letal constitui uma violação da proibição constitucional da "punição cruel e incomum". A Corte Suprema dos Estados Unidos concordou em se ocupar de uma dessas contestações, referente a um caso no Kentucky. Ainda a ser decidido no momento da escrita deste livro, foi promulgado um adiamento das execuções nos Estados Unidos.

Insistimos que a pena de morte deve ser rejeitada por ser, pela própria natureza, enorme violação da dignidade humana. Obviamente, as execuções são menos cruéis quando realizadas por uma injeção letal do que por uma tortura prolongada ou queimando uma pessoa viva. Mesmo assim, não existe maneira compassiva de se executar uma sentença de morte. De qualquer forma, a Corte Suprema, mesmo que decida a favor do querelante, o fará em termos estreitos; eles podem decidir, por exemplo, que esse método de execução em particular (o chamado coquetel de drogas) é constitucionalmente inaceitável. É improvável que a Corte Suprema decidirá contra a pena de morte. Então, não haverá nenhum impeditivo aos estados americanos que mantêm a pena de morte (ainda uma maioria expressiva) de encontrar uma combinação diferente de drogas, que será considerada menos dolorosa e, por conseguinte, não em violação da prescrição constitucional.

Como esses eventos devem ser interpretados? Se o indivíduo acreditar na inaceitabilidade da pena de morte, como nós, esses eventos são, em princípio, errôneos. Não teríamos dificuldade alguma de enquadrar esse princípio no tipo de termos absolutos normalmente associados a uma ética da atitude. É claro que a situação se agrava se um inocente for executado. É claro que a situação se agrava se a execução envolver a imposição de grande dor. Mas a pena de morte é inaceitável mesmo quando imposta a um culpado pelo crime em questão. E é inaceitável mesmo que seja executada por um método considerado indolor. A pena de morte é intrínseca e, inalteravelmente, um ataque à dignidade humana, mesmo que nenhum inocente seja executado e mesmo que um método verdadeiramente indolor de execução possa ser inventado. Uma ética da atitude sugeriria que os eventos recentes deveriam ser rejeitados e que a pena de morte deveria ser solenemente declarada em oposição aos valores básicos da democracia americana. Dessa forma, a estratégia daqueles que se opõem à pena de morte deveria ser insistir na abolição plena e imediata, tanto pela legislação quanto pelos tribunais - não interessa que uma estratégia desse tipo muito provavelmente não vingaria nos Estados Unidos, dada a tendência atual dos legisladores e juízes.

É nesse ponto que uma ética da responsabilidade sugeriria uma estratégia menos absolutista, mesmo que essa estratégia seja moralmente bastante desagradável. A meta imediata deve ser reduzir ao máximo as execuções. Uma moratória é melhor que nada. E enquanto as autoridades penais prosseguem em sua busca fútil por um método indolor de execução, a opinião pública pode começar a perceber que não existe uma maneira compassiva de executar pessoas, inocentes ou não. Quem sabe... talvez esse insight possa até penetrar na mente dos nove membros da Corte Suprema que, supostamente, representam o ápice da sabedoria jurídica na América.

Vamos mudar nosso foco por um momento. Como observamos, uma questão urgente que vem sendo discutida em todos os países da União Europeia é a integração dos imigrantes, especialmente aqueles provenientes de países mais distantes da experiência europeia. Nos últimos anos, tem havido um movimento definitivo de distanciamento da ideologia "multiculturalista" em voga nas últimas décadas do século XX. Os multiculturalistas argumentavam que os imigrantes têm todo o direito de manter sua cultura original e que, com a exceção de evitar se envolver em atividades ilegais, não se deveria esperar que se integrassem à cultura do novo país - mesmo quando eles recebessem cidadania. Não é de se surpreender que esse movimento de distanciamento do "multiculturalismo" possa assumir formas bastante desagradáveis - como racismo, xenofobia e até violência contra imigrantes. O domínio do multiculturalismo na opinião da elite cria dificuldade para qualquer um que deseje

discordar dessa visão. Os dissidentes normalmente são vistos como racistas, etnocêntricos, entre outros rótulos similares.

Na arena da cultura imigrante, bem como em outras arenas, há um posicionamento moderado plausível entre os extremos de tolerar tudo e tolerar nada. Deveria estar claro que, em uma democracia, as pessoas supostamente têm o direito de preservar sua herança familiar - língua, religião *etc.* Mas também deveria estar claro que uma sociedade tem o direito de manter sua cultura histórica nativa e que os recém-chegados, se desejarem se tornar uma parte de nossa sociedade, devem declarar um grau definitivo de lealdade à cultura nativa. O problema óbvio é onde traçar a linha entre a diferença tolerável e a intolerável.

Nos últimos anos, especialmente desde a violenta intrusão do islamismo radical no Ocidente, os interesses culturais se voltaram principalmente aos imigrantes muçulmanos. Ainda há europeus que insistem que os imigrantes não deveriam fazer concessão alguma à nova cultura, com exceção da concessão mínima de obedecer à lei. Outros insistem na completa aculturação dos imigrantes. Mais uma vez, é possível encontrar um meio-termo. Como já observamos, imaginamos uma espécie de triagem - elementos da cultura original claramente inaceitáveis (por exemplo, "assassinatos por honra"), elementos que são claramente aceitáveis (como respeitar as obrigações religiosas de empregados muçulmanos) e itens que se situam na zona nebulosa.

Naturalmente, é na zona nebulosa que reside o problema. Será que as autoridades deveriam interferir quando as mesquitas, apesar de não promoverem diretamente a violência contra os infiéis, ensinam doutrinas que definem todos os infiéis como inimigos da "verdadeira religião"? (É verdade que a fronteira entre palavras e ações não está clara.) Apesar de os muçulmanos terem o direito de possuir seus locais de adoração em espaços públicos, será que há base legítima para se objetar ao planejamento da construção de uma mesquita bem em frente a uma catedral cristã que definiu por muitos séculos o caráter físico de determinada cidade? Seria muito fácil expandir essa lista, como indicam os exemplos citados nos capítulos anteriores. Não há respostas claras para essas questões. Elas devem ser abordadas em um espírito de abertura, pragmatismo e respeito pelos direitos tanto dos imigrantes quanto dos membros do grupo historicamente nativo.

A questão subjacente aqui é como uma comunidade define suas fronteiras de integração. Se não houver nenhuma fronteira, também não haverá nenhuma comunidade. Todo "nós" implica um "eles", mas a questão moral e política é como "eles" são definidos e se são tratados com

respeito por sua dignidade humana.

Um exemplo de fronteira da integração: Quem somos "nós" e quem são "eles"? Muitas pessoas definem essa dicotomia de modo imprudente em termos de eventos esportivos internacionais. Dessa forma, muitos bretões se chocaram quando, em uma partida recente de críquete entre a Grã-Bretanha e o Paquistão, viram espectadores britânicos descendentes de paquistaneses torcendo pelo time do Paquistão. Em um caso de certa forma similar, houve muito ressentimento nos Estados Unidos quando o México estendeu o direito de voto a pessoas de nacionalidade mexicana ao norte da fronteira, independentemente de essas pessoas serem residentes legais ou ilegais nos Estados Unidos. Para piorar ainda mais a situação, o presidente mexicano disse, em um discurso, que o México não se restringia a suas fronteiras internacionais.

Outro exemplo de fronteira da integração: um dos episódios mais inspiradores da Europa ocupada pelos nazistas foi o resgate de toda uma população judia na Dinamarca em uma ação coordenada e extremamente bem organizada por parte de todos os setores da sociedade dinamarquesa, desde o rei até as bases, pela qual vários milhares de judeus puderam cruzar as fronteiras da Suécia, neutra, debaixo do nariz da Gestapo. Depois da guerra, uma delegação de judeus americanos visitou o primeiro-ministro dinamarquês. O líder da delegação disse: "Viemos para agradecer a vocês pelo que fizeram pelo nosso povo." O primeiro-ministro respondeu: "Não fizemos nada pelo seu povo. Fizemos pelo nosso povo." O que ele quis dizer com isso, é claro, era que a operação de resgate não foi executada para fazer algo por "eles" - isto é, pelos outsiders; pelo contrário, os judeus resgatados não eram "eles", mas sim "nós" - membros integrados da comunidade nacional dinamarquesa. Um exemplo contrário (e, reconhecidamente, muito menos drástico) de como as fronteiras são delimitadas provém da Alemanha dos dias de hoje: com as melhores intenções, grupos liberais daquele país têm promovido campanhas para se opor à "hostilidade contra os estrangeiros" - inclusive entre os "estrangeiros" que se beneficiariam da campanha, que nasceram na Alemanha e são cidadãos alemães. Essa mesma ambiguidade pode ser encontrada em programas para encorajar o "diálogo entre alemães e judeus" - implicando (sem dúvida, involuntariamente) que se tratam de duas identidades contraditórias.

▪▪▪

Se a argumentação apresentada neste livro tiver algum mérito, os valores da democracia liberal, apesar de relativos em termos de eventos históricos em particular, podem, mesmo

assim, alegar com legitimidade uma autoridade universal. Não podemos atribuir liberdades e direitos para nós mesmos ao mesmo tempo que reduzimos essa afirmação em termos da mera opinião ou preferência - como se disséssemos: "Eu condeno a tortura, mas respeito seu direito de discordar" no mesmo tom em que poderíamos dizer "Eu prefiro Mozart, mas você é livre para preferir Beethoven." A política da moderação evita tanto o relativismo quanto o fundamentalismo. No entanto, pode ser inspirada por uma verdadeira paixão em defesa dos valores essenciais originados da percepção da condição humana que tentamos descrever neste livro. Nosso elogio de maneira alguma detrai essa paixão.

GUIA DE ESTUDO

Peter Berger e Anton Zijderveld CAPÍTULO 1

1. Os autores observam como os filósofos previram que a religião vivenciaria declínio constante à medida que o século XX se desenrolasse, uma teoria conhecida como "secularização". Esse declínio se evidenciou na Europa Central e Ocidental, mas não nos Estados Unidos, que tem vivenciado súbito aumento do protestantismo evangélico. Por que você acha que a Europa e os Estados Unidos seguiram caminhos diferentes em relação à secularização? Quais elementos da vida moderna nos Estados Unidos permitiram que o protestantismo evangélico se enraizasse e prosperasse dessa forma? Pense na história de sua própria família. Desde a Segunda Guerra Mundial houve um movimento em prol da secularização em sua árvore genealógica?

2. Os autores afirmam que a "modernidade pluraliza". Você consegue pensar em evidências dessa afirmação na própria vida? Você acredita que sua própria comunidade se tornou mais plural ao longo dos últimos 50 anos? As instituições às quais você pertence - Igreja, escola, associações voluntárias, clube social - se tornaram mais plurais ao longo dos últimos 50 anos? Quanta interação social você tem com pessoas etnicamente, religiosamente ou de outra forma diferentes de você?

3. Você aceita a ideia de que, nas comunidades modernas, os indivíduos escolhem a própria identidade? Em que extensão a identidade do indivíduo é constituída de elementos que ele escolheu e em que extensão resulta de fatores sobre os quais não se tem controle algum? Qual foi a identidade que você escolheu para si mesmo?

4. O termo "preferência religiosa" salienta o fato de que, hoje em dia, a afiliação religiosa de um indivíduo é questão de escolha. Você já mudou de religião? Se for o caso, como essa mudança foi recebida por sua família, colegas e amigos? Sua "preferência religiosa" contribui para sua identidade de maneira significativa?

CAPÍTULO 2

1. Os autores descrevem o trabalho de Robert e Helen Lynd, sociólogos que realizaram um

levantamento para descobrir quais afirmações sobre crenças e valores levavam à resposta "É claro". Consegue identificar algumas afirmações do tipo "é claro" que você e seu grupo social imediato aceitariam? Você acha que seus filhos ou netos reagirão da mesma forma daqui a 20 anos? O que isso diz sobre relativização?

2. Os autores estabelecem distinção entre "tolerância positiva", caracterizada por "abertura e respeito autêntico", e "tolerância negativa", caracterizada pela indiferença. Qual seria um exemplo de indivíduos ou grupos em relação aos quais você assume uma postura de tolerância positiva? E tolerância negativa? O que o leva a apresentar tolerância positiva ou tolerância negativa em relação a um indivíduo ou grupo? Como seria possível para a tolerância negativa se transformar em tolerância positiva?

3. O psicólogo Leon Festinger observa o fato, nada surpreendente, de que as pessoas tentam evitar a "dissonância cognitiva". Em outras palavras, as pessoas evitam ler artigos de jornal, assistir a noticiários ou conversar com indivíduos que sustentem posições políticas diferentes das delas. Quais veículos de mídia você usa para se informar sobre os acontecimentos no mundo? Quais veículos de mídia evita? Suas escolhas refletem uma tentativa de evitar a "dissonância cognitiva"? Você consegue pensar em um exemplo na sua vida de uma ocasião em que a "dissonância cognitiva" fez você mudar de opinião?

4. Um indivíduo pode assumir três posicionamentos típicos em relação à religião: exclusivista, pluralista e inclusivista. Caso assuma a posição inclusivista, que "afirma com veemência as proposições de verdade de uma tradição [ao mesmo tempo que] aceita possibilidades de verdade em outras tradições", o indivíduo deve ser capaz de estabelecer a distinção entre os elementos essenciais de sua fé e os elementos marginais. Quais elementos você diria que são essenciais para sua fé e quais não fazem diferença? Você tem como identificar elementos de sua fé que não estão de acordo com a tradição religiosa dominante na qual se alinha? Em outras palavras, como você preencheria a lacuna: "Sou um católico [ou metodista, ou episcopaliano, ou o que for], mas

CAPÍTULO 3

1. "Pós-modernismo" é um termo que pode ser aplicado a tudo, de arquitetura a sociologia. No que diz respeito à filosofia, os autores sustentam que uma teoria pósmodernista é a ideia de que não existe uma verdade objetiva. Toda "verdade" é um produto do poder e

da política de seu proponente. De forma inversa, quando se tenta analisar a "verdade", é necessário "desconstruir" a narrativa e identificar o poder e a política subjacentes a essa "verdade".

2. Pense em uma história de sua família que costuma ser repetida nas reuniões familiares, depois de uma lauta refeição e algumas taças de vinho. Como um membro da família contaria a história? E como outro membro da família contaria a mesma história? Por que a história é diferente, dependendo de quem a conta? Quais poder e política determinam a narrativa? Por exemplo, será que sua irmã caçula não conta a história de um modo que salienta seu complexo de vítima, colocando-se no papel de bode expiatório de todas as aventuras da família? Será que o avô enfatiza a humilhação que sentiu como chefe da família quando o vizinho precisou ser compensado pelo vandalismo dos filhos adolescentes? Parabéns! Você acabou de "desconstruir" um mito de sua família! A "desconstrução" é uma característica definidora do pós-modernismo.

3. Como seria um mundo no qual não existissem fatos? Seria assustador ou perturbador viver num mundo assim? Por que sim ou por que não?

4. Voltemos à história de sua família. O fato de dois membros de sua família contarem a história de maneiras diferentes lhe impossibilita chegar a um relato objetivo dos fatos? Você conseguiria recontar a história, mantendo em mente os próprios interesses e preconceitos, da maneira mais próxima à objetividade (ou "verdade") possível?

5. Em relação à história da família, a questão de qual narrativa é "verdadeira" talvez não seja significativa. Mas a história da humanidade está repleta de exemplos de narrativas conflitantes, como a representação do imperialismo japonês de acordo com os livros didáticos japoneses de História e os livros didáticos chineses de História. Você consegue pensar em eventos políticos atuais que certamente resultariam em diferentes narrativas? Qual seria o resultado negativo de se recusar a buscar um relato objetivo da verdade em casos como os que você mencionou? Por que não aceitar que "a verdade é o que está a serviço do povo alemão [ou de qualquer outro grupo político ou cultural]?"

6. Os autores não aceitam o "relativismo" ou o "pós-modernismo" como um modo intelectualmente coerente de compreender o mundo. Eles sustentam, ao lado de Emile Durkheim, que "uma sociedade não pode manter-se sem alguns valores em comum".

Você concorda com isso? Se concordar, o que considera alguns dos "valores em comum" de sua sociedade hoje?

CAPÍTULO 4

1. Os autores utilizam uma história envolvendo a Imperatriz Eugénia e a Rainha Vitória para ilustrar a diferença entre tradicionalismo e fundamentalismo. Quais instituições, se houver, em sua vida você considera tradicionalistas? Por outro lado, quais instituições em sua vida você vê através das lentes do fundamentalismo?

2. Uma versão do fundamentalismo é quando fundamentalistas tentam assumir o controle de uma sociedade inteira. Para que essa abordagem tenha sucesso, deve haver um completo isolamento. Os autores citam a Alemanha nazista e a União Soviética como exemplos históricos e a Coreia do Norte como exemplo contemporâneo desse tipo de totalitarismo. Você consegue pensar em outros exemplos contemporâneos desse tipo de tomada de controle fundamentalista? O que você acha que acontecerá aos indivíduos que vivem numa sociedade desse tipo?

3. Outra versão do fundamentalismo é quando os fundamentalistas se satisfazem em impor sua crença em uma comunidade muito menor. A maioria das seitas constitui um exemplo desse tipo de fundamentalismo. Relacione mais alguns exemplos de fundamentalismo em pequena escala em nossa sociedade hoje. O que acontece aos indivíduos que são membros desse tipo de comunidade?

4. Um ponto interessante que os autores observam é que os "convertidos" em uma seita normalmente são mais fervorosos do que os que nasceram na seita (ou "nativos"). Você consegue observar essa questão de "convertido" versus "nativo" em arenas menos radicais de sua vida, como na política ou na afiliação a times esportivos? Quais são algumas razões para esse fenômeno?

CAPÍTULO 5

1. Os autores afirmam haver "verdadeiros crentes" sem nenhuma afiliação religiosa. Relacione os "verdadeiros crentes" não religiosos que você encontra na vida cotidiana.

Quais características esses "verdadeiros crentes" têm em comum?

2. Uma consequência da modernidade é o fato de os indivíduos migrarem de uma comunidade a outra com muito mais frequência e em maiores números. Esses migrantes muitas vezes se veem transitando entre duas ou mais culturas. Você conhece alguém que esteja nessa posição? Algumas dessas pessoas conseguem transitar entre duas culturas diferentes com mais facilidade do que outras? Qual é a diferença entre um indivíduo que consegue fazer isso e outro que tem dificuldade de lidar com a situação? Você já se viu nessa posição? Como reagiu a isso?

3. Os "verdadeiros crentes" não conseguem ouvir opiniões e ideias contrárias, alegam deter uma verdade irrefutável e afirmam possuir o monopólio da verdade. Que tipo de dano você observou resultante de uma posição como essa na arena política, social ou religiosa?

4. O termo "cético" é muitas vezes utilizado pejorativamente em nossa cultura. Os autores diferenciam entre a dúvida cética e a dúvida sincera, na opinião deles, uma posição construtiva. Quais são algumas instituições em sua vida que você vê com ceticismo? Quais são algumas instituições que enxerga através das lentes da dúvida sincera? O que diferencia essas instituições?

CAPÍTULO 6

1. De acordo com os autores, "a dúvida sem limites leva à paralisia tanto individual quanto coletiva". Você consegue pensar em exemplos de paralisia resultante da dúvida ilimitada?

2. Os autores utilizam o exemplo do romance 4 cabana do Pai Tomás, de Harriet Beecher Stowe, para ilustrar como a percepção afetou a moralidade na América do século XIX em relação à escravidão. Você consegue pensar em exemplos recentes nos quais a mídia influenciou a moralidade? Se "o júri ainda está deliberando" sobre a questão moral (como é o caso da pena de morte na América), como você acha que essa questão moral será decidida?

3. Os autores se referem a uma "grande ficção" que resulta de um líder alegando "responsabilidade limitada". Você já vivenciou a desculpa da "responsabilidade limitada" em sua vida? De que lado se colocou? E como se sentiu?

4. Os autores afirmam que, "se o indivíduo visar às consequências certas, ele agirá fundamentado na responsabilidade mesmo que isso implique sujar as mãos". Em que ocasiões você foi forçado a decidir "sujar as mãos" ou não para agir moralmente? O que decidiu fazer? Como se sente em relação à sua decisão agora?

CAPÍTULO 7

1. Os autores parecem ter uma opinião bastante negativa dos "verdadeiros crentes". Eles argumentam que "os verdadeiros crentes não apenas trabalham devotadamente por sua causa, independentemente de qual seja, como também não precisam fazer mais nada. Aqueles que duvidam normalmente têm muitas outras ocupações - família, emprego, hobbies, vícios". Você concorda com essa caracterização? Consegue pensar em "verdadeiros crentes" que não se encaixam na representação apresentada pelos autores?

2. Os autores sustentam que as três ideologias políticas - liberalismo, socialismo e conservadorismo - podem ser radicalizadas. Descreva duas pessoas que você conhece que se posicionam nos extremos do espectro ideológico. (Por exemplo, um conservador radical e um conservador liberal.) O que caracteriza essas pessoas? Você consegue pensar em uma terceira pessoa que se posicione entre os dois extremos (um conservador moderado, por exemplo)? Das três, com quem preferiria jantar? Por quê? Qual delas você gostaria que representasse seus interesses no Congresso? Por quê?

3. Os autores concluem que "a política da moderação evita tanto o relativismo quanto o fundamentalismo". Quais providências um indivíduo poderia tomar para garantir a prática da "política da moderação", da maneira como ela é defendida neste livro?

Índice